LA PENSÉE DE GHAZZĀLĪ

al- Ghazzālī

LA PENSÉE DE GHAZZĀLĪ

PAR

A. J. WENSINCK

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE LEIDEN

(7 Août 1882 — 19 Septembre 1939)

511728
25.9.50

PARIS
LIBRAIRIE D'AMÉRIQUE ET D'ORIENT
ADRIEN-MAISONNEUVE
11, Rue Saint-Sulpice
—
1940

SEEN BY
PRESERVATION
SERVICES
DATE.....

B
753
G34W4

AVANT-PROPOS

L'apparition d'une nouvelle étude sur Ghazzālī ne manquera guère de susciter la question de savoir si elle est justifiée par le besoin des lecteurs. Parmi les publications plus ou moins récentes relatives au grand théologien-philosophe, il y en a au moins deux qui puissent sembler rendre superflue pour le proche avenir toute nouvelle étude d'ensemble.

L'admirable livre de M. Obermann (1) qui traite à fond la position théologique et philosophique de Ghazzālī, et la grande entreprise de M. Asín Palacios (2), qui découvre sa position ascétique et mystique.

L'auteur de la présente étude, tout en reconnaissant avec une profonde gratitude ce qu'il doit à ces admirables livres, n'hésite pas à déclarer que le but qu'il s'est proposé diffère du leur. Pour lui, il s'agit de la position de Ghazzālī en face des trois grands systèmes théologiques et philosophiques du moyen-âge oriental : l'islam, le christianisme, et le néo-platonisme.

La présente étude s'efforce donc de donner aux lecteurs l'essentiel de la pensée de Ghazzālī sur un nombre de sujets qui, en sept chapitres, représentent

(1) J. Obermann, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazālis.* (Vienne, 1921).

(2) Miguel Asín Palacios, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano* (Madrid, 1924-25 ; 2 vol. parus).

une image complète de pensée médiévale : I. Dieu. — II. L'homme. — III. Cosmologie et mystique. — IV. Foi et certitude. — V. Ascèse et mystique. — VI. Les mystiques, les anges, les bienheureux, les hiérarchies terrestre et céleste. — VII. La mort et la vie future.

Néanmoins, il ne s'agit que d'une esquisse qui, comme l'auteur espère, pourra servir de base aux études approfondies des spécialistes (1).

(1) L'auteur n'ayant pu finir lui-même la correction des épreuves, celles-ci ont été revisées avec un soin tout particulier par quelques amis arabisants du défunt.

CHAPITRE PREMIER

Dieu

P. 1-4, La confession de l'unité de Dieu; ses quatre degrés; p. 4-5, pas d'existence à côté de celle de Dieu ; p. 6-9, Dieu, comme seul agent dans le monde ; p. 9, l'unité de Dieu chez Ghazzālī et dans l'islam primitif ; p. 10-15, la conception de Dieu dans le *Mishkāt;* Dieu comme lumière d'après le *Mishkāt;* p. 16-17, Dieu comme volonté ; prédestination ; p. 17-19, théodicée ; Dieu le miséricordieux ; p. 19-21, bonté, amour de Dieu ; p. 21-23, ruse de Dieu ; p. 23, sagesse de Dieu ; p. 24-27, beauté de Dieu ; p. 28, Dieu connaît des *particularia ;* p. 28-30, l'homme peut-il connaître Dieu ? p. 31-34, Dieu est caché parce qu'Il est trop manifeste ; p. 34, conversation des mystiques avec l'univers ; p. 35-36, connaissance de Dieu ; p. 36-37, amour de Dieu.

Tout en se rendant compte que la personnalité d'al-Ghazzālī renferme plus d'un vaste courant d'idées hétérogènes, on peut constater que l'idée de Dieu, dans la plupart des écrits du grand théologien, est basée sur les principes fondamentaux de l'islam. D'autre part, même quand il ne dépasse pas les frontières de l'orthodoxie, on peut y déceler l'influence des ṣoufis ainsi que celle du christianisme. Enfin, dans une catégorie d'écrits plus ou moins ésotériques, il reproduit à sa façon — une façon d'ailleurs vivante et remarquable — des idées plutôt néo-platoniciennes. Nous

aurons l'occasion de constater cette complexité au cours de nos recherches : Elle appartient au fonds même de ce monde d'idées qui s'appelle Ghazzālī. Toutefois, le phénomène ne se manifeste pas toujours d'une façon égale ; il varie selon les sujets.

L'idée de Dieu qui forme le commencement de nos recherches trouve son centre naturel dans l'unité, sujet auquel est consacré le cinquième chapitre du quatrième livre de l'*Iḥyā'* et qui se combine facilement avec celui de la confiance en Dieu (*tawakkul*). Car la confession de l'unité de Dieu n'est pas seulement une confession sans plus, elle peut aussi représenter un rang spirituel des plus élevés. Ghazzālī compte quatre degrés dans la confession de l'unité de Dieu (1). Le premier est occupé par ceux qui la prononcent des lèvres seulement, peut-être pour se sauver du glaive. Le deuxième est celui du commun des musulmans. C'est alors une croyance, mais « une croyance sans élargissement et sans expansion, qui sauve le confesseur de la punition dans l'autre monde, s'il y reste fidèle jusqu'à son dernier souffle et sans qu'elle soit affaiblie par le péché ». Au troisième se trouvent ceux qui ne reconnaissent qu'un seul Agent dans le monde, dont tout découle. Cette manière de voir l'unité de Dieu n'appartient plus à la raison seule; elle est l'effet d'une révélation et représente un état : la certitude individuelle et absolue (*al-yaḳīn*), c'est-à-dire l'essence même de cette connaissance indubitable que Ghazzālī s'était proposé de rechercher dès le début de sa carrière. Le quatrième est celui des véridiques (*al-*

(1) *Iḥyā'*, IV, 218 *infra* suiv. (Tawḥīd, shaṭr 1, bayān 2).

ṣiddīḳūn), qui ne voient que l'unité de Dieu dans l'ensemble des phénomènes et ne se voient même plus eux-mêmes. C'est là un des plus profonds mystères de la mystique qu'il n'est pas licite d'exposer par écrit. On peut seulement l'éclaircir un peu en disant qu'une chose peut être unité d'une part et pluralité de l'autre. L'homme, par exemple, est une pluralité en tant qu'il est composé d'une âme, d'un corps, de membres, etc., mais il est aussi une unité, quand on le considère seulement comme homme. Ceci n'est qu'une comparaison, car la véritable conscience de l'unité de Dieu est telle qu'elle ne dure habituellement pas plus que la vue de l'éclair, une durée plus prolongée étant rare (1).

A ce *tawḥīd* comme sensation mystique se rattache l'idée remarquable que la connaissance de Dieu chez les mystiques est une notion primordiale dont découle la connaissance des choses sensibles (2). Le passage suivant de l'*Iḥyā'* (3) peut servir d'illustration à cette idée : « Ceux qui sont arrivés à ce degré (de la connaissance de Dieu qui mène à l'amour) se divisent en deux groupes : les forts et les faibles. Le premier connaît

(1) Cf. E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 27 : ...car il est bien vrai que le terme surnaturel de cette contemplation de Dieu dans les choses naturelles est la vue directe de Dieu dans sa lumière, mais aussi longtemps que l'âme pérégrine loin de lui, elle ne peut le joindre qu'en de courts instants, dans une vision fulgurante où l'âme qui s'unit à Dieu *in ictu trepidantis aspectus*, risque de s'aveugler.

(2) Cf. Augustinus, *Epistolae* (*Opera*, II), nº CXX et E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 44.

(3) IV, 285, 20 suiv. (Maḥabba, bayān 6) ; voir aussi 230, 19-20; *al-Maḳṣad al-asnā*, p. 62.

d'abord Dieu, puis, par Lui, ce qui est en dehors de Lui. Le second connaît d'abord les œuvres de Dieu, puis, par là, s'élève jusqu'au Créateur (1)... Au premier ordre d'idées se rattache l'opinion de celui qui, lorsqu'on lui demanda : « Par quoi connais-tu ton Seigneur ? » répondit : « Je connais mon Seigneur par mon Seigneur et, sans mon Seigneur, je ne connaîtrais pas mon Seigneur... »

Le second groupe suit l'autre méthode, qui est la plus facile pour la masse et qui est aussi employée par la majorité de ceux qui pratiquent la vie ascétique. Elle est également indiquée dans la plupart des versets du Qoran qui recommandent la réflexion, la méditation et la direction du regard vers les innombrables signes divins.

Dans son *Mishkāt* (2), Ghazzālī se prononce d'une manière plus explicite sur l'état de ceux qui appartiennent au premier groupe. « Les initiés (*al-'ārifūn*) qui ont été élevés jusqu'au ciel de la réalité (*al-ḥaḳīḳa*) disent d'une manière unanime qu'ils n'ont vu en existence que le Réel unique. Chez quelques-uns, cette expérience est devenue une connaissance, chez d'autres, un état. Dans cet état, la pluralité a disparu tout à fait : ils se sont perdus dans l'unité pure, où leur intelligence est retenue captive de sorte qu'ils sont comme frappés de stupéfaction ; rien n'a subsisté en eux sauf le *dhikr Allāh* (3) ; ils ne se souviennent

(1) La même distinction se trouve chez saint Bonaventure et chez saint Thomas d'Aquin appliquée, d'un côté, à la philosophie, de l'autre, à la théologie ou à la foi. (Cf. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure* ; du même, *Le Thomisme*, p. 53).

(2) P. 19, 11 suiv.

(3) Expression qui signifie à peu près « souvenir de Dieu ».

même plus d'eux-mêmes. Dieu seul est resté en eux, et ils sont ivres d'une ivresse qui leur a ôté le contrôle de leurs facultés intellectuelles. L'un d'eux (1) a dit : « Je suis la Réalité » ; tel autre (2) : « Los à moi, que mon état est élevé ! ».

De la notion et de la conscience de l'unité de Dieu découlent deux autres notions : l'une, qu'il n'y a pas d'existence à côté de celle de Dieu ; l'autre, que Dieu est le seul Agent dans le monde. Voyons comment Ghazzālī raisonne sur la première (3) : « Quiconque se connaît soi-même et connaît son Seigneur, sait d'une certitude absolue qu'il ne possède pas d'existence en soi-même, car sa propre existence, son maintien et sa perfection sont de Dieu et en Dieu qui est son origine et qui maintient cette origine et la perfectionne en créant pour cela les qualités nécessaires, les moyens qui y mènent et la direction indispensable pour en faire usage. Comment pourrait-il en être autrement ? Car l'homme en soi-même ne possède pas d'existence. Il serait pur néant, pure non-existence, sans la grâce de Dieu qui le maintient ; il serait imparfait sans la grâce de Dieu qui le perfectionne. En somme, il n'existe rien qui ait sa subsistance en soi sauf Celui qui subsiste par Lui-même, le Vivant, qui subsiste par Son essence et en qui subsiste tout ce qui n'est pas Lui ».

On ne peut pas dire que ce raisonnement soit en contradiction avec des idées foncièrement musulmanes. On connaît même le vers célèbre du poète

(1) Al-Ḥallādj.

(2) Abū Yazīd al-Bisṭāmī.

(3) *Iḥyā'*, IV, 270, 5 suiv. (Maḥabba, bayān 3).

Labīd, contemporain de Mohammed, qui accentue l'inanité de toutes choses hormis Dieu. Néanmoins le raisonnement de Ghazzālī est trop apparenté à une idée favorite du néo-platonisme pour qu'on puisse méconnaître l'influence qu'elle a exercée sur notre auteur. C'est l'idée du monisme fondamental excluant toute pluralité : le monde visible, c.-à-d. la matière entière, ne possède qu'une réalité secondaire, la véritable réalité étant la prérogative exclusive de l'Un. Par l'intermédiaire de l'école farabienne cette doctrine s'est infiltrée dans la philosophie musulmane, où elle s'est fixée dans le point de vue que c'est seulement en Dieu que l'essence et l'existence sont primordiales et coïncident. On n'a même pas manqué de trouver du monisme dans l'expression outrée du verset du Qoran : « Tout périra, hormis Son visage » (1).

Nous avons maintenant à nous rendre compte de la manière dont Ghazzālī décrit Dieu comme étant le seul Agent dans le monde. Dans son *Tahāfut*, Ghazzālī a soumis l'idée de causalité à une critique aussi sévère que profonde. Ce qui ne l'empêche d'ailleurs pas de faire un ample usage du terme « cause » et qu'il n'hésite pas à appeler Dieu, dans son *Iḥyā'*, « celui qui cause les causes » (2), notamment dans les chapitres traitant de la confiance en Dieu (*tawakkul*), où il s'agit de savoir si la confiance en Dieu admet ou non l'usage de médicaments en cas de maladie. Ghazzālī répond à cette question par l'affirmative. Voici son argumentation : « L'effet ne manque pas de suivre la cause,

(1) Sura XXVIII, 88.

(2) *musabbib al-asbāb*, *Iḥyā'*, IV, 256, 13 suiv. (Tawhīd, shaṭr 2, bayān 6), 260, 18 (Tawḥīd, shaṭr 2, bayān 8).

pourvu que les conditions de celle-ci soient complètement remplies. Cela repose sur l'autorité, la volonté impérieuse de Celui qui cause les causes, et sur l'ordre qu'Il a établi par le décret de Sa sagesse et de Son omnipotence. Celui qui a confiance en Dieu peut faire usage de médicaments sans que cela nuise à sa confiance, pourvu qu'il n'attende pas sa guérison du médecin ou du médicament, mais de Celui qui cause les causes » (1). Car Dieu « a pris l'habitude de rattacher l'effet à la cause pour montrer Sa sagesse » (2).

Dans les pages de l'*Iḥyā'* consacrées à l'unité de Dieu, Ghazzālī s'est efforcé de démontrer celle-ci à ceux qui ne voient en action dans le monde que la causalité pure (3). Figurez-vous une feuille de papier sur laquelle sont écrits des signes et questionnez ces signes sur leur provenance. Ils vous répondront : c'est la plume qui nous a produits. Demandez alors à la plume qui la dirige. Elle répondra : la main. Celle-ci interrogée répondra : je ne suis que chair, os et sang ; comment pourrais-je diriger la plume ? Je suis dirigée moi-même par une faculté (4). Celle-ci, interrogée à son tour, répondra : je suis dirigée par la volonté, qui me réveille et me force à me plier à son commandement ; interrogez donc celle-ci. Puis la volonté renverra son interrogateur au cœur, au savoir et à l'intelligence. Celle-ci répondra : je ne suis qu'une lampe allumée par quelqu'un d'autre. Le cœur répondra : je suis une table, et c'est un autre qui m'a

(1) IV, 256, 22-24.
(2) IV, 256, 13.
(3) *Iḥyā'*, IV, 222-3 (Tawḥīd, shaṭr 1, bayān 2).
(4) *Ḳudra*, c'est le pouvoir ou la faculté d'action.

aplati. Le savoir répondra : je ne suis qu'un dessin sur la table blanche du cœur, quand la lampe de l'intelligence commença à luire. Demandez donc à la plume, si cette table n'était pas vide, avant que j'y fusse dessiné. Car c'est la plume qui trace le dessin. Alors l'interrogateur perdra courage et dira : je ne connais que la plume de roseau, que la table de fer, que le dessin à l'encre, que la lampe de feu. Je n'y comprends rien. Mais le savoir lui donnera des éclaircissements en lui expliquant que, pour connaître les forces spirituelles qui dirigent le monde, il faut s'élever au-dessus de ce monde jusqu'au monde céleste (la *malakūt*). C'est là qu'on apercevra l'action de la plume, à savoir l'énergie divine, qui donne des révélations au prophète, qui trace sur la table du cœur la matière du savoir et qui détermine la volonté.

Dans un autre passage de l'*Iḥyā'* (1), Ghazzālī compare ce monde à un théâtre de marionnettes admiré par des enfants qui croient que les personnages se meuvent de leur propre chef, ignorants qu'ils sont du fait que le régisseur les tient par des fils. Ce théâtre ressemble au monde, les marionnettes aux êtres vivants, les enfants à la masse des hommes. Seuls les initiés et les vrais savants aperçoivent les fils beaucoup plus minces que ceux d'une araignée qui descendent du ciel et auxquels les hommes sont attachés. Ils voient comment les bouts de ces fils se réunissent dans les mains des anges qui meuvent les cieux. Ils voient aussi, comment ces anges, de peur de manquer à l'exécution des ordres qui descendent de la Présence divine sur les archanges porteurs du Trône, ont sans cesse le regard fixé sur ceux-ci.

(1) *Iḥyā'*, IV, 90-91 (Ṣabr, shaṭr 2, rukn 1, bayān 4).

Les descriptions de Dieu comme seule existence et seul Agent évoquent une comparaison entre l'idée de Dieu chez Ghazzālī et celle de l'islam primitif (1). Il semble au premier abord qu'il y ait entre les deux une très grande différence. Tâchons de nous rendre compte s'il en est bien ainsi.

L'Arabie anté-islamique était plongée dans un matérialisme naïf. Les vagues personnalités des dieux ne superposaient à ce matérialisme qu'un très faible élément de spiritualité. Mohammed transforma l'existence des marchands et des bédouins, en y ajoutant un fonds d'idées surnaturelles, touchant la création, le jugement dernier, la morale et la législation, sous un ciel habité par une seule personnalité suprahumaine qui domine tout. L'image du monde, telle qu'elle se présente à Ghazzālī, est d'un aspect différent. Ghazzālī ne voit en existence qu'un Être unique qui — on ignore dans quel but — s'est, pendant un moment de l'éternité, représenté et réalisé un monde qui ne possède en lui-même ni existence ni faculté d'action.

Cette conception du monde pourrait être qualifiée de panthéisme ; en vérité cette désignation lui conviendrait mal. Car, si, pour le panthéisme, tout est Dieu, pour Ghazzālī, au contraire, Dieu est tout. Pour le panthéisme, Dieu n'existe que par l'univers ; pour Ghazzālī, l'univers n'existe guère, Dieu étant la seule existence. La doctrine de Ghazzālī c'est le monothéisme sémitique vu à travers du néo-platonisme.

Cette caractéristique peut faciliter l'analyse des idées de Ghazzālī, surtout en ce qui concerne sa conception

(1) Pour une comparaison entre Ghazzālī et saint Thomas d'Aquin sur ce point, voir Gilson, *Le Thomisme*, p. 175 suiv.

de Dieu, telle qu'elle est exposée dans le *Mishkāt al-anwār*. Parmi les traités de Ghazzālī, le *Mishkāt* est celui qui montre son néo-platonisme de la façon la plus détaillée et la plus claire. C'est un traité sur la lumière spirituelle — la seule lumière essentielle — qui émane de Dieu et qui se répand de Lui sur le monde céleste, puis sur le monde sublunaire jusque dans le cœur de l'homme.

A cette notion générale viennent se joindre deux autres idées connexes : la doctrine néo-platonicienne des idées et celle de l'ascension de l'esprit humain, ou bien celle de la Lumière divine illuminant les êtres humains et plus ou moins tempérée par des voiles de ténèbres. Ces trois parties, dans leur ensemble, constituent le contenu du traité qui est de dimensions très modestes. Nous nous occuperons, pour le moment, de la dernière seulement (1).

Pour cette partie, Ghazzālī y prend comme point de départ la tradition suivante : « Dieu possède soixante-dix voiles composés de lumière et de ténèbres. S'Il les éloignait, la majesté de Son visage brûlerait toutes les créatures que Son regard atteindrait (2) ». Partant de cette tradition, Ghazzālī classe les êtres humains en un certain nombre de groupes selon le degré de transparence du voile qui les sépare de Dieu, ou bien selon le

(1) *Mishkāt*, p. 47 suiv.

(2) La tradition ne se trouve pas sous cette forme dans les recueils canoniques. En voici la rédaction dans Muslim, *Īmān*, trad. 293 : Son voile est la lumière. S'il l'éloignait, etc. Dans le recueil d'Aḥmad b. Hanbal, on trouve (IV, 401) la variante : son voile est le feu, etc. Une pluralité de voiles se trouve dans une tradition postérieure : Entre Dieu et les créatures, il y a 70.000 voiles (Dārakuṭnī, cité par Suyūṭī, *Al-La'ālī al-maṣnū'a*, I, 8).

degré de pureté auquel s'est élevée leur idée de Dieu. C'est donc un classement des religions déviant des normes courantes. Plusieurs de ces degrés coïncident avec des sectes ou des groupements islamiques. Les anthropomorphistes, par exemple, et les Karrāmites forment un groupe séparé de Dieu par des voiles moitié lumière, moitié ténèbres. Les groupes supérieurs, par contre, ne sont séparés de Dieu que par des voiles de lumière plus ou moins pure. Le quatrième groupe comprend deux sous-divisions. La première se compose de ceux qui n'appliquent pas le principe du *tanzīh* aux attributs de Dieu ; apparemment Ghazzālī désigne par cette caractéristique les Ḥanbalites. La seconde comprend ceux qui appliquent le *tanzīh* sans faire abstraction totale de la signification humaine inhérente aux désignations des attributs de Dieu ; ce sont apparemment les Ash'arites que Ghazzālī a caractérisés de cette manière.

Le dernier groupe est formé par ceux qui ne sont séparés de Dieu que par de la lumière pure. Là aussi, il y a une gradation corrélative à la distance supposée entre l'idée de Dieu et le monde matériel. Il y a d'abord ceux qui s'abstiennent absolument de toute comparaison entre les attributs de Dieu et ceux de l'homme et qui, par conséquent, ont renoncé à l'usage du terme attribut. Il est assez curieux de voir les Mu'tazilites — car c'est à eux que s'applique cette caractéristique — à un degré supérieur à celui des Ash'arites.

Cependant, même ce groupe n'est pas parvenu une idée de Dieu absolument pure. C'est alors que commencent les rangs de ceux qui ont tout à fait banni la pluralité de leur idée de Dieu. Ce n'est plus des

sectes islamiques bien connues que Ghazzālī parle maintenant, mais plutôt des groupements teintés de néo-platonisme et de soufisme. Il y a d'abord ceux qui attribuent à un ange spécialement chargé de cette tâche la motion de chacun des cieux, tandis que la motion de l'ensemble céleste repose entre les mains de Dieu Lui-même. Mais cette idée est également susceptible d'une purification ultérieure : on peut attribuer le rôle de Dieu, moteur de l'univers, à un ange créé par Dieu, non au moyen d'une opération manuelle, mais dans le monde de l'*amr*. Ghazzālī ajoute que cette représentation et le terme d'*amr* n'admettent pas d'explication (1).

On peut aller plus loin. Ceux qui ont atteint le plus haut degré (2) sont d'avis que même cette représentation ne rend pas justice à l'unité absolue de Dieu. Ils ne voient en existence que la Beauté et la Sainteté et leur propre existence plongée dans la beauté qu'elle a acquise en arrivant devant la Présence divine. Le monde visible se soustrait à leur regard et ils ne voient que l'Un.

Un groupe de *wāṣilūn* va plus loin. La majesté du Visage suprême les a anéantis et l'autorité du Très-Haut les a subjugués. Ils ont été effacés et leur être a été dissous, de sorte qu'ils se sont oubliés eux-mêmes. Rien ne leur est resté que l'Un, la Réalité et le sens des paroles qoraniques : « Tout se perd, hormis Son visage » (3) est devenu pour eux une expérience (4) et un état.

(1) Pour l'explication du terme et la relation qui existe entre *khalḳ* et *amr*, voir chapitre III, p. 80 suiv.
(2) *al-wāṣilūn*.
(3) Sura XXVIII, 88.
(4) *Dhawḳ*.

Il est clair que ce monisme extrémiste (que nous avons déjà signalé ci-dessus) (1) est plotinien plutôt qu'islamique. On ne saurait se dissimuler que l'infiltration facile, dans la pensée islamique, de cet extrémisme s'explique en grande partie par l'usage du terme *tawḥīd* qui est le terme technique exprimant aussi bien le dogme central de l'islam que l'essentiel de la pensée plotinienne, laquelle, non contente d'un simple monisme, s'efforce encore de le dépouiller de sa vitalité naturelle. C'est ce monisme plutôt que celui du dogme islamique qui a inspiré certaines pages du *Mishkāt*.

On voit bien que la hauteur atteinte par le second groupe des *wāṣilūn*, selon la description du *Mishkāt* traduite ci-dessus, ne se prête guère au développement d'un système de théologie. Aussi la théologie de Ghazzālī se rattache-t-elle plutôt à un plan d'existence spirituelle qui ne se perd pas dans cette unité absolue, mais se rapproche plus ou moins de l'idée sémitique de Dieu, laquelle admet des attributs d'être et d'action. A la vérité, le Dieu de l'*Iḥyā'* est plutôt ce Dieu sémitique, aux traits plus ou moins humains, que l'Un néo-platonicien, subtil et soustrait à tout contact avec le monde.

Commençons maintenant à descendre de ces hauteurs, en nous tenant d'abord à l'idée de Dieu comme lumière (2). C'est, à vrai dire, à peine une descente. Car la lumière, quoique matière, est-elle une matière comme les autres ? On ne saurait l'affirmer, surtout

(1) P. 6.
(2) Idée prépondérante aussi chez saint Augustin ; cf. *Soliloquia animae ad Deum*, dans *Opera*, VI, 570.

si l'on se rappelle que les mystiques, à commencer par Philon d'Alexandrie, font une distinction entre la lumière phénoménale et la lumière pure, essentielle, non-créée, inaccessible, qu'on pourrait appeler la matière de Dieu.

De même, non seulement les néo-platoniciens et les mystiques, mais aussi la Bible, le Qoran et la littérature hellénistique montrent une prédilection unanime pour l'idée de Dieu comme lumière. On ne s'étonnera donc pas de la trouver à chaque page de Ghazzālī. C'est seulement dans son *Mishkāt* qu'il a esquissé un petit traité systématique de la lumière, traité qui représente le noyau de ses idées néo-platoniciennes, si bien qu'on se demande si l'auteur n'a pas eu sous les yeux une traduction ou un résumé du cinquième livre de la quatrième Ennéade de Plotin qui porte comme sous-titre *De visione*.

Comme on l'a déjà vu (1), l'opuscule se rattache au verset du Qoran (2) : « Dieu est la lumière des cieux et de la terre. Sa lumière est comme une niche, dans laquelle est placée une lampe. La lampe est dans un cristal. Le cristal est comme un astre brillant qui reçoit sa lumière d'un arbre béni, un olivier qui ne se trouve ni à l'est ni à l'ouest et dont l'huile peut s'allumer sans être en contact avec du feu, lumière sur lumière. Dieu conduit à Sa lumière ceux qu'Il veut ».

Voici les idées principales que Ghazzālī développe dans la première partie du traité : Dieu est la seule Lumière dont toutes les lumières descendent d'une manière analogue à la distribution de la lumière phy-

(1) *Supra*, p. 10.
(2) Sura XXIV, 35.

sique dans l'univers, si l'on se représente, par exemple, la lumière de la lune qui provient du soleil, entrant par une fenêtre dans une pièce et se reflétant dans un miroir suspendu à un mur qui la rejette sur un autre mur, lequel, à son tour, la renvoie sur le sol. Ainsi la lumière de Dieu descend sur un archange qui est aussi appelé l'Obéi ou, de son nom propre, Isrāfīl ; puis sur l'Esprit Saint (Gabriel), de là sur les autres anges, qui sont des substances lumineuses ; puis aux prophètes et, enfin, de ceux-ci dans le cœur du commun des êtres.

Telles sont, en général, les pensées qui constituent la première partie du *Mishkāt*. La seconde est formée par un bref exposé des *realia*, à savoir des idées platoniciennes, dans une modification spéciale. On en trouvera un extrait plus loin (1). La troisième partie de l'opuscule se rattache à la tradition des soixante-dix voiles de lumière à travers lesquels Dieu se révèle aux hommes. Nous avons déjà donné une esquisse de ce passage (2) ; nous n'y reviendrons donc pas ici, si ce n'est pour compléter la synoptique de cet écrit remarquable, qui forme un traité néo-platonicien décrivant d'abord la voie de la descente à partir de l'Unité, degré par degré, jusqu'au monde sublunaire, puis celle de l'ascension, ou du retour, d'en bas jusqu'à l'unité absolue.

Ce sont des idées bien néo-platoniciennes. Il ne faut pourtant pas perdre de vue que le Dieu de Ghazzālī, même dans Son éloignement du monde,

(1) Dans le quatrième chapitre.
(2) *Supra*, p. 10.

dont Il est séparé par l'Obéi (1), reste toujours, en dernière instance, un Dieu voulant. Aussi, dans son *Tahāfut* (2), Ghazzālī n'hésite pas à opposer cette idée à la conception aristotélicienne du monde, si bien qu'elle a été appelée le trait principal du Dieu de Ghazzālī (3).

Dans son *Ma'āridj* (4), Ghazzālī expose clairement cette idée. « La Réalité primordiale connaît les choses venues à l'existence et leurs causes, parce que tout remonte à Lui par la chaîne ascendante. Et, du fait qu'Il connaît la série des causes, Il connaît le tout, les causes et leurs effets, sans que Sa connaissance soit liée aux sens, à l'imagination, à la pluralité ou au changement. Telle est Sa connaissance. Puis, il faut savoir qu'Il est voulant et qu'Il possède volonté et intention sans que Sa volonté et Son intention dépassent Son être. Cela s'explique ainsi : Celui qui agit, agit ou selon sa nature — mais Dieu est au-dessus d'une telle supposition — ou bien selon sa volonté. La nature, c'est l'acte dépourvu de la connaissance de ses conséquences. Les actions naturelles ont leur origine dans la contrainte. Mais celui qui agit selon sa volonté, connaît les conséquences de ses actes. Donc, Dieu connaît les conséquences de Ses actes, à savoir Ses créations. Il y consent sans répugnance. Cela peut être désigné par le terme volonté. »

L'idée de la volonté de Dieu touche de près à l'un

(1) Voir aussi, *infra*, p. 82.
(2) Ed. Bouyges, p. 23, sect. 8 ; p. 283, sect. 10.
(3) Tj. de Boer. *Die Widersprüche der Philosophie nach al-Gazzālī*, Strasbourg, 1894, p. 37-38, 60-61.
(4) P. 195.

des dogmes les plus caractéristiques de l'islam, la prédestination, dogme qui est aussi un de ceux qui occupent une place prépondérante dans la pensée de Ghazzālī, si bien qu'il n'hésite pas à l'exposer sous ses aspects les plus hardis. Voici un des passages les plus marquants consacrés à ce sujet :

« Celui qui connaît Dieu sait qu'Il fait ce qu'il veut, sans qu'Il s'en soucie, et qu'Il décide ce qu'Il désire sans aucune crainte. Il a rapproché de Lui les anges, sans qu'ils eussent de quoi prétendre à cette faveur. D'autre part, Il a éloigné de Lui Iblīs sans délit précédent. De sorte qu'on peut dire que le sens de l'attribut de la volonté de Dieu est exprimé dans Sa parole : « Ceux-ci sont destinés au Paradis, sans que je m'en soucie, ceux-là à l'enfer, sans que je m'en soucie ». Si pourtant l'objection se présente à toi qu'Il ne punit qu'à cause d'un péché et qu'Il ne récompense qu'à cause d'une bonne œuvre, il faut prendre en considération que celui auquel Il procure les motifs d'une bonne œuvre y obéit bon gré mal gré et que celui à qui il procure les motifs d'un péché y obéit également bon gré mal gré (1). »

C'est bien, comme on voit, la prédestination sans aucune mitigation. D'autre part, Ghazzālī aime à relever les traits humains et tendres de son Dieu. Ce n'est que rarement qu'on trouve chez lui un effort pour réconcilier les deux représentations, de sorte qu'on ne peut guère parler d'une théodicée chez Ghazzālī. En voici un spécimen :

« Peut-être diras-tu : Que signifie la phrase que Dieu est miséricordieux et le plus miséricordieux de

(1) *Iḥyā'*, IV, 153, 6 suiv. (Khawī, shaṭr 2, bayān 6).

tous les êtres ? Quand un miséricordieux voit quelqu'un qui a été éprouvé ou lésé, qui est puni ou souffrant, il s'empresse de soulager son mal autant qu'il le peut. Or le Seigneur a le pouvoir de soulager toute épreuve, de chasser toute pauvreté, de faire disparaître toute maladie, de faire cesser tout mal ; pourtant le monde déborde de maladies, d'afflictions et d'épreuves qu'Il pourrait supprimer et Il laisse Ses serviteurs sujets aux malheurs et aux afflictions. »

« On peut répondre ainsi à cette question : Il arrive qu'une mère refuse de soumettre son enfant à la saignée par tendresse, tandis que le père, doué de plus d'intelligence, le soumet de force à l'opération. L'ignorant juge que la mère est miséricordieuse, à l'opposé du père ; l'intelligent sait que l'action du père est basée sur une tendresse, une affection et une pitié complètes, et que la mère est l'ennemie sous une apparence d'amitié : une souffrance légère qui devient la cause d'un grand bien-être n'est pas un mal, mais un bien. »

« Or le Miséricordieux veut sans aucun doute le bien pour l'objet de Sa miséricorde, et comme il n'est pas de mal qui ne contienne pas un bien, si l'on ôtait le mal, le bien qu'il contient disparaîtrait aussi et il en résulterait un mal plus grand que le mal originel. Couper une main atteinte de gangrène est un mal apparent qui en vérité implique un grand bien, la santé du corps entier : si l'on épargnait la main, cela causerait la ruine de tout le corps, ce qui serait un mal bien plus grave... »

« De ces deux choses, l'une — le bien-être du corps — est voulue comme but, l'autre — l'amputation — comme moyen. Dans ce sens Dieu a dit : « Ma miséricorde précède Ma colère ». Sa colère, c'est qu'Il veut le mal, de sorte que le mal se produit par Sa volonté ; Sa miséricorde, c'est qu'Il veut le bien, de sorte que le bien se produit par Sa volonté. Mais Il veut le bien en tant que bien, et Il veut le mal, non pas en tant que mal, mais en vue du bien qu'il comporte, le bien étant essentiel, le mal accidentel. Ainsi tout est selon Sa détermination, et dans cette idée il n'est absolument rien qui s'oppose à Sa miséricorde » (1).

Comparée à ce que Ghazzālī veut établir par ce passage, l'idée de la prédestination reste un mystère, heureusement. Nous devrons donc nous contenter de la simple description des traits les plus caractéristiques de Dieu chez Ghazzālī, sans nous efforcer de les mettre en harmonie les uns avec les autres.

Le Dieu de Ghazzālī est, en vérité, un Dieu de miséricorde, de bonté, d'amour, de sagesse et de beauté. « Le Généreux (2) ne fait pas échouer l'effort de celui qui espère ; Il ne déçoit pas l'espoir de celui qui L'aime. Car c'est Lui qui a dit : Si quelqu'un s'approche de Moi d'un empan, Je m'approche de lui d'une aune. Et Il a dit encore : Si le désir de Me rencontrer se prolonge chez les pieux, Mon désir de les rencontrer est encore plus fort. Que Son serviteur montre donc, au commencement de sa vie spirituelle, son zèle, sa sincérité, sa dévotion pure et bientôt les signes de la bonté, de la générosité, de la clémence et de la miséricorde de Dieu ne lui feront plus défaut (3). »

(1) *al-Maḳṣad al-asnā*, p. 27. Voir aussi Ibn Sīnā, *Traités mystiques*, III, 4, 5, etc.

(2) *al-karīm*.

(3) *Iḥyā'*, III, 295-96 (Djāh, shaṭr, 2 bayān 11).

L'amour de Dieu appartient au fonds qoranique et traditionnel de l'islam et, parmi les quatre-vingt-dix-neuf noms de Dieu, il y en a — comme *al-laṭīf*, *al-wadūd*, — qui expriment cette idée. Pour un penseur de l'envergure de Ghazzālī, la question se pose de savoir quelle est la relation entre l'amour de l'homme pour Dieu et l'amour de Dieu pour l'homme (1). Voici comment il raisonne sur ce sujet : « Nous avons dit que l'amour de l'homme pour Dieu est une réalité, et non une hyperbole, car, dans le langage, l'amour (*maḥabba*) désigne l'inclination de l'âme pour une chose apparentée, tandis que le *'ishḳ* désigne l'inclination dominante et excessive. Nous avons également démontré que la bienfaisance (*iḥsān*) et aussi la beauté sont apparentées à l'âme, qu'elles sont perçues tantôt par le regard physique et tantôt par la lumière intérieure, et que l'amour vient à la suite de l'un et de l'autre et n'est pas lié exclusivement au regard physique ».

Tous les attributs de Dieu ont un sens suprahumain ; il est absolument impossible que l'amour de Dieu pour l'homme ait le sens mentionné ci-dessus, car cette définition de l'amour présuppose une âme qui sent le besoin d'un complément. « En Dieu, il n'y a pas de considération d'autrui comme tel ; Il ne considère que Son propre être et Ses propres actions, parce que seuls existent Son être et Ses actions. Aussi comprend-on que Abū Sa'īd al-Mīhanī, entendant quelqu'un réciter en sa présence les paroles du Qoran : « Dieu les aime et ils aiment Dieu » (2), ait

(1) *Iḥyā'*, IV, 295, 23 suiv. (Maḥabba, bayān 10).
(2) Sura V, 59.

dit : « En vérité, Il les aime, Lui qui n'aime que Lui-même, car Il est tout et rien n'existe hors Lui, et quiconque n'aime que son être, ses propres actions et ses propres œuvres, son amour ne dépasse guère son être ni ce qui en dépend. En somme, Dieu n'aime que Lui-même, et les termes désignant Son amour pour l'homme doivent être compris dans le sens que Dieu ôte le voile qui couvre le cœur de l'homme, afin qu'il voie Dieu avec son cœur, ou dans le sens que Dieu lui permet de s'approcher de Lui, selon Sa volonté de toute éternité... (1). »

On doit reconnaître que l'amour de Dieu n'a pas pour Ghazzālī la même importance que tel autre grand sujet. La Bible, spécialement le Nouveau Testament, s'intéresse beaucoup plus à cet aspect de l'être divin que Ghazzālī. Cela s'explique par le fait que l'incarnation et la passion du Christ ont fertilisé la pensée chrétienne sur ce point peut-être plus que sur aucun autre. Chez Ghazzālī, malgré les traits évangéliques comme la miséricorde et la bonté, l'idée d'un Dieu autoritaire qui ne se soucie guère du sort final de Ses créatures ne cesse de jeter son ombre. On en trouve des exemples remarquables dans les passages où Ghazzālī parle de ce qu'il désigne par le terme de *makr Allāh*.

Dans le Qoran (2), ce terme est appliqué en premier lieu à l'homme qui s'imagine pouvoir contrarier Dieu ou Ses prophètes au moyen de ruses ; puis à Dieu qui, par Sa contre-action, frustre l'homme du

(1) *Iḥyā'*, IV, 296, 5 suiv. (Maḥabba, bayān 10).
(2) Voir p. e. sura III, 47 ; VIII, 30 ; XIII, 42 ; XXVII, 51.

résultat de ses stratagèmes, car Il est plus puissant que ceux qui se servent de ruses.

L'emploi que Ghazzālī fait de ce terme est bien différent de celui du Qoran. Ce n'est plus chez lui la ruse de l'homme qui est rendue vaine par celle de Dieu : le *makr Allāh* est la punition divine de la négligence de l'homme envers Dieu, de sa fausse sécurité qui lui fait perdre de vue qu'il se trouve devant le Très-Haut, de son abandon qui lui fait oublier qu'il doit se surveiller de la façon la plus méticuleuse et qu'il doit frémir en pensant à son sort éternel. Le terme employé de préférence pour désigner cette attitude de l'homme, c'est *al-amn min makr Allāh* « la [fausse] sécurité à l'égard de la ruse de Dieu ». Nous donnons ci-dessous quelques passages pour illustrer cette conception.

« Dieu décrit les anges, malgré leur sainteté qui les rend exempts de péché et leur zèle pour le service de Dieu, comme pleins de soucis et de crainte, quand Il dit : Ils chantent Ses louanges jour et nuit, sans cesse remplis de Sa crainte (1). Lorsque chez l'homme ont cessé la peur et le souci du destin fixé de toute éternité et qui se manifestera au moment de la mort, la sécurité à l'égard de la ruse de Dieu commence à régner. A sa suite vient l'orgueil, qui est la cause du dam. Car l'orgueil est l'indice de la fausse sécurité qui mène au dam. Par contre, l'humilité est l'indice de la crainte qui mène à la félicité (2). »

(1) Sura XXI, 20 et 29.

(2) *Iḥyā'*, III, 323, 16-20 (Kibr, shaṭr I, bayān 9) ; cf. aussi 308 (bayān 6) ; IV, 18, 9-11 (Tawba, rukn 2, bayān 1) ; 149, 16-17 (Khawf, shaṭr 2, bayān 5).

Ce n'est pas l'orgueil seul qui mène à la fausse sécurité, mais aussi la vie dans le monde (1) et, cause plus subtile, la négligence que peuvent provoquer les faveurs de Dieu. « Qu'y-a-t-il à craindre pour celui qui a réussi à bannir la vanité ? Je réponds : pour un tel homme, il faut craindre qu'il ne se laisse séduire par la faveur de Dieu, par la confiance en Sa bonté ou par la fausse sécurité à l'égard de Sa ruse, ce qui l'amènerait à supposer que cet état de faveur est de nature durable, de sorte qu'il ne redouterait plus le relâchement et le changement et qu'il resterait dans un état de confiance en la faveur de Dieu, sans qu'à cela se joigne la crainte de Sa ruse ni celle de la fausse sécurité à l'égard de Sa ruse (2). »

Cette fausse sécurité, nous apprend Ghazzālī dans un autre passage (3), est la conséquence d'une connaissance défectueuse de Dieu et de Ses attributs. « Celui qui croit en Dieu sera à l'abri d'une telle erreur dont l'origine est l'ignorance de Dieu et de Ses attributs. Car celui qui connaît Dieu, ne se sent pas à l'abri de Sa ruse ».

La sagesse de Dieu est un sujet souvent traité par Ghazzālī ; il lui a même consacré un opuscule spécial, qui porte le titre suivant : « Les merveilles de la création et les secrets des choses existantes, les animaux, l'homme et les plantes, ouvrage connu sous le titre : La sagesse de Dieu dans les choses

(1) *Iḥyā'*, IV, 11, 22-24 (Tawba, rukn I, bayān, 4).

(2) *Iḥyā'*, III, 368, 18-21 (Ghurūr, ṣinf 4).

(3) *Iḥyā'*, III, 339, 7 suiv. (Ghurūr, bayān 1).

créées ». (1). Ce titre indique le caractère des choses traitées dans le livre. C'est d'abord l'univers et la nature, puis le corps humain dont l'organisme merveilleux démontre la sagesse de Dieu à l'esprit humain, qui l'admire et l'adore sans pouvoir la comprendre dans toute sa profondeur.

L'idée de la beauté de Dieu n'est pas d'origine sémitique, mais plutôt hellénistique. C'est par cette voie qu'elle a pénétré chez les beaux esprits chrétiens. Saint Bonaventure se sert d'une locution tout à fait hellénistique en s'exprimant ainsi (2) : tuam igitur pulchritudinem attende, ut intelligas, qualem debeas in te pulchritudinem diligere. Sans doute le culte de la beauté des Hellènes eux-mêmes favorisait-il cette idée; puis, dans les religions des mystères, ou du moins dans quelques-unes, l'idéal de beauté divine se présentait aux regards des initiés dans l'image visible du Dieu.

Plotin a élevé ces représentations plus ou moins populaires au niveau de la spiritualité pure. Mais chez lui encore, la relation entre la beauté visible et la beauté spirituelle apparaît de temps à autre. En voici un exemple (3) : « Quel est donc ce mode de vision ? Quel en est le moyen ? Comment verra-t-on cette beauté immense qui reste en quelque sorte à l'intérieur des sanctuaires et qui ne s'avance pas au dehors pour se faire voir des profanes ? Que celui qui le peut aille donc et la suive jusque dans son intimité, qu'il

(1) Le Caire, dans *al-ʿUḳūd wa'l-la'ālī min rasā'il al-imām al-Ghazzalī*. Voir en outre : *Iḥyā'*, IV, 83 (Ṣabr, shaṭr 2, rukn 1, bayān 4), 286 (Maḥabba, bayān 5), 96 suiv. ; *al-Maḳṣad al-asnā*, p. 45 suiv.

(2) *Soliloquium*, chap. I, § 2, citation de saint Augustin.

(3) *Ennéades*, I, VI, VIII (traduction de Bréhier).

abandonne la vision des yeux et ne se retourne pas vers l'éclat des corps qu'il admirait avant. Car si on voit les beautés corporelles, il ne faut pas courir à elles, mais savoir qu'elles ne sont que des images, des traces et des ombres ; et il faut s'enfuir vers cette beauté dont elles sont les images. »

La beauté suprême, selon Plotin, est Dieu ; et l'âme n'obtient de kalokagathie qu'en devenant semblable à Dieu (1).

Chez Ghazzālī, on trouve également la corrélation entre la beauté spirituelle et les images visibles : « Si l'amour des belles images qu'on aperçoit par l'organe visuel est fort, l'amour des images spirituelles, qu'on aperçoit par la lumière de la vision intérieure, l'est également. Mais la beauté et la majesté de la Présence divine ne sauraient être comparées à aucune autre beauté ou majesté » (2).

La vision de cette beauté divine cause, selon Plotin aussi bien que selon Ghazzālī, une stupeur pleine de plaisir : « Qui contemple le bon, aura la sensation d'admirer quelque chose de beau et d'être rempli d'une stupeur pleine de plaisir » (3). Et dans Ghazzālī : « Celui à qui est révélé quelque chose (de la beauté divine) en est ébloui, de sorte qu'il s'évanouit de

(1) *Ennéades*, I VI, VI : διὸ καὶ λέγεται ὀρθῶς τὸ ἀγαθὸν καὶ καλὸν τὴν ψυχὴν γίνεσθαι ὁμοιωθῆναι εἶναι θεῷ. « C'est pourquoi l'on dit avec raison que le bien et la beauté de l'âme consistent à se rendre semblable à Dieu » (traduction de Bréhier).

(2) *Iḥyā'*, IV, 313, 27 (Maḥabba, bayān 16).

(3) *Ennéades* I/VI, VII : τῷ δὲ ἰδόντι ὑπάρχει ἐπὶ καλῷ ἀγασθαί τε καὶ θάμβους πίμπλασθαι μεθ' ἡδονῆς. « Mais à celui qui l'a vu il appartient de l'aimer pour sa beauté, d'en être rempli d'effroi et de plaisir » (traduction de Bréhier).

stupéfaction et ne s'aperçoit pas de ce qui lui arrive (1) ».

Voici un autre exemple de la ressemblance entre les idées de Plotin et celles de Ghazzālī sur ce point. C'est le plus haut degré de l'absorption en Dieu que Ghazzālī décrit ainsi (2) : « Ceux-ci se divisent en deux groupes. Pour quelques-uns, tout ce que leur regard atteint a été brûlé, effacé et anéanti. Ils continuent de contempler la beauté et la sainteté de Dieu et leur propre être dans la beauté qu'il a acquise en parvenant à la beauté divine. Toutes les choses visibles ont disparu, sauf le seul Visible » (3). Et voici le passage correspondant de Plotin (4) : « Là (c.-à-d. dans l'état d'union) il est possible de regarder Dieu et soi-même, autant que cela est permis : soi-même plein d'éclat, rempli de lumière intelligible, (ou plutôt : étant la lumière pure même), sans pesanteur, léger, divinisé, ou plutôt étant divin, puis resplendissant, mais éteint, si l'âme redevenait lourde ». Si je ne me trompe, l'idée de la beauté, chez Ghazzālī, possède non seulement des traits plotiniens, mais même des traits platoniciens. « Dieu possède la plus grande beauté et la plus grande perfection. Tout ce qui existe a un désir de la perfection à la portée de sa nature et formant le but suprême de son aspiration. Quand il atteint ce but, il arrive à l'horizon du monde supérieur; sinon, il descend dans l'abîme » (5).

(1) *Iḥyā'*, IV, 313 (Maḥabba, bayān 16).
(2) Voir *supra*, p. 12.
(3) *Mishkāt*, p. 55-6.
(4) *Ennéades*, VI, IX, IX.
(5) *Mīzān al-'amal*, p. 102, 7 suiv. ; voir aussi p. 108 ; *Iḥyā'*, IV, 267, 274, 279 (Maḥabba, bayān 2, 3, 4).

N'est-ce pas l'ἔρως platonicien s'élevant jusqu'au Dieu sémitique ?

Pour Plotin aussi bien que pour Ghazzālī, l'œil, ou bien le cœur, a besoin d'être purifié pour être à même de contempler la beauté de Dieu. On connaît, soit par Plotin, soit par les vers célèbres de Gœthe, l'idée que l'œil ne saurait regarder le soleil parce qu'il est apparenté à la lumière (1). Ghazzālī exprime la même idée, mais plutôt dans un langage ascétique (2) : « Les veilles polissent le cœur, le rendent translucide, l'éclairent, de sorte qu'il acquiert une translucidité comparable à celle que provoque la faim. Ainsi le cœur devient comme une étoile brillante ou comme un miroir poli dans lequel la beauté de Dieu se reflète » (3).

Enfin, quiconque connaît les idées de Ghazzālī ne s'étonnera pas de trouver l'idée de la beauté de Dieu mêlée à l'état des âmes après la mort. « Quant à la familiarité (4) et à l'amour, ils appartiennent à ces états qui mènent à la félicité et font parvenir l'homme aux jouissances de la rencontre de Dieu et de la contemplation. Cette félicité approche plus vite après la mort jusqu'au moment de la vision béatifique au paradis. Ainsi le tombeau devient un des jardins du paradis. Comment en serait-il autrement pour celui

(1) *Ennéades*, I, VI, IX · οὐ γὰρ ἂν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον ἡλιοειδὴς μὴ γεγενημένος · οὐδὲ τὸ καλὸν ἂν ἴδοι ψυχὴ μὴ καλὴ γενομένη. « Jamais un œil ne verrait le soleil sans être devenu semblable au soleil, ni une âme ne verrait le beau sans être belle » (traduction de Bréhier).
(2) Pour Plotin, voir *Ennéades*, I, VI, VI.
(3) *Iḥyā'*, III, 71, 6-8 (Riyāḍat al-nafs, bayān 11).
(4) *Uns*.

qui n'avait qu'un seul Aimé, mais qui était empêché par les liens du monde de laisser ses pensées s'occuper de Lui seul et de contempler Sa beauté ? Mais maintenant que les liens ont été rompus et que lui-même s'est enfui du donjon du monde (1), il se trouve seul avec son Bien-aimé et il se tourne vers Lui, plein de joie, libéré des obstacles et sauvé de la séparation » (2).

Comme nous ne nous occupons pas particulièrement des idées que Ghazzālī partage avec l'orthodoxie musulmane, nous ne nous arrêterons pas davantage aux attributs divins (3). Nous ne nous occuperons pas non plus de la manière dont Ghazzālī a combattu certaines thèses des philosophes relatives à l'existence de Dieu ou à la création du monde. Mentionnons seulement que la thèse selon laquelle Dieu ne connaît pas les *particularia* a été combattue par Ghazzālī dans un chapitre de longue haleine du *Tahāfut* (4), renouvelant ainsi l'antique controverse entre Platon et Aristote (5).

Si l'on considère que les mystiques sont ceux qui ont de Dieu une connaissance plus profonde que les autres, la question se pose de savoir dans quelle mesure l'homme peut connaître Dieu, selon Ghazzālī. Il s'est prononcé sur cette question d'une façon assez

(1) Locution platonicienne.
(2) *Iḥyā'*, III, 192 *supra* (Dunyā, bayān 4).
(3) *Supra*, p. 11, 20.
(4) Question XIII ; éd. Bouyges, p. 223-38. La thèse a été également combattue par saint Thomas ; voir Gilson, *Le Thomisme*, p. 109 suiv.
(5) Platon, *Nomoi*, 903 B C, cité par Piat, *Platon*, p. 330/1.

claire. Dans un passage de son *Maḳṣad* (1), il commence sa discussion de la question par la thèse qu'un prophète ne peut être connu par celui qui n'est pas prophète lui-même. Seul un prophète peut connaître l'essence de la prophétie. Quiconque n'est pas prophète ne peut se former une idée du prophète qu'en le comparant avec des qualités propres à lui-même. De même, personne ne connaît l'essence de la mort, du paradis ou de l'enfer, sauf celui qui a subi la mort, ou qui est entré dans le paradis ou dans l'enfer. « Or, si tu demandes : qu'est-ce que l'apogée de la connaissance que les initiés possèdent de Dieu ? —, je réponds : l'apogée de cette connaissance, c'est leur impuissance à l'égard de cette connaissance ; et l'essentiel de leur connaissance, c'est qu'ils ne Le connaissent pas et qu'ils ne sont pas à même de Le connaître. Car il n'y a que Dieu qui connaisse Dieu d'une connaissance essentielle des attributs divins. Quand cela leur a été révélé d'une manière convaincante, ils ont atteint l'apogée de la connaissance qui est à la portée des créatures. »

Dans un autre passage du même livre (2), consacré à la même question, Ghazzālī se prononce de la façon suivante. Il commence par démontrer que la ressemblance entre l'homme et Dieu se rattache à un trait commun, ou bien plus ou moins commun, à savoir : les attributs. Puis il continue : « Le trait particulier de Dieu, c'est que Son être, dont tous les êtres contingents dépendent, existe par nécessité, de la manière la plus ordonnée et dans la plus grande perfec-

(1) P. 21, 8 suiv.
(2) P. 18, 18 suiv.

tion qui soit. C'est pourquoi on ne peut nullement s'imaginer que les êtres participent à ce trait... De sorte que al-Djunaid avait raison quand il disait : Nul ne connaît Dieu si ce n'est Dieu Lui-même. Il n'a donné, même à la plus élevée de Ses créatures, que Ses noms dans lesquels Il s'est caché. C'est pourquoi Il dit : Glorifie le nom le plus haut de Ton Seigneur (1). Car, vraiment, personne ne connaît Dieu sinon Dieu (2), dans ce monde et dans l'autre. On demanda à Dhu'l-Nūn dans ses derniers moments : Que desires-tu ? Il répondit : Connaître Dieu avant de mourir, ne serait-ce qu'un moment. C'est précisément ce qui trouble les cœurs de la plupart des faibles et ce qui leur inspire leur théorie de négation et de nihilisme, car ils ne sont pas capables de comprendre des raisonnements comme celui qui précède. Je conclus : Si quelqu'un dit : Je ne connais que Dieu, il a raison ; s'il dit : Je ne connais pas Dieu, il a également raison ».

Nous aurons à revenir à des passages comme ceux-ci, en traitant de l'anthropologie de Ghazzālī (3), où il dit clairement que l'image de Dieu, c'est-à-dire l'homme, est douée de facultés comparables aux attributs divins. Toutefois, il sera bon de ne pas perdre de vue que Ghazzālī soumet cette idée capitale à une restriction importante, ainsi que nous le verrons tout à l'heure.

(1) Sura LXXXVII, 1.

(2) Saint Augustin, *Soliloquia animae*, XXXI, 8 (*Opera*, VI 579 D E) : Nonne tu es Deus absconditus et imperscrutabilis majestatis, solus tui ipsius maximus cognitor et mirabilis contemplator ?.... Quis enim cognovit te, nisi tu te ?

(3) Voir *infra*, chapitre III.

On peut distinguer, au sujet de la connaissance de Dieu, deux points de vue, le premier d'un caractère général, le second d'un caractère particulier. Commençons par le premier, qu'on peut préciser ainsi : Dieu est-Il manifeste ou caché ? Je traduis trois passages relatifs à cette question.

« Dieu est un Dieu caché (1), quoiqu'Il soit manifeste, ou plutôt parce qu'Il est manifeste, le fait qu'Il est manifeste étant la cause de ce qu'Il est caché et Sa lumière étant le voile de Sa lumière. Tout ce qui dépasse sa propre limite se transforme en son opposé. Peut-être s'étonnera-t-on de ces paroles et les trouvera-t-on invraisemblables, ou bien ne les comprendra-t-on qu'à l'aide d'une parabole. La voici : Si tu vois un seul mot écrit par un seul écrivain tu en concluras que l'écrivain possède les facultés de savoir, de pouvoir, l'ouïe et la vue et tu seras convaincu que ces attributs existent. Même si tu vois un mot écrit et rien de plus, tu seras parfaitement convaincu de l'existence de quelqu'un qui l'a écrit, doué des facultés susdites et de la vie. De même que ce mot prouve, d'une manière absolument indubitable, les qualités de l'écrivain, chaque atome des cieux et de la terre — sphère, astre, soleil, lune, animal, plante, attribut ou substance — démontre, par le seul fait qu'il existe, la nécessité d'un Etre qui le dirige, le forme et lui donne ses attributs spéciaux. Bien mieux, si l'homme considère un seul de ses membres ou de ses parties extérieures ou intérieures, un de ses attributs ou l'un des états auxquels il est soumis involontairement, il trouvera au fond un

(1) *Vere tu es deus absconditus*, Is. XLV, 15.

témoignage de Celui qui l'a créé et le dirige... Toutefois, quand les témoignages se multiplient d'une façon uniforme, ils deviennent obscurs et énigmatiques à cause de leur clarté extrême (1). »

Le second passage est celui-ci : « Des êtres existants, le plus manifeste et le plus clair est Dieu ; ce qui pourrait faire croire que la connaissance de Dieu est la connaissance primordiale, la plus évidente à l'esprit et la plus accessible à l'intelligence. Mais en fait il en est tout autrement ». Ceci exige une explication. [Suit l'exemple d'un mot écrit, qui prouve l'existence d'un écrivain ; cf. *supra*, p. 31. Puis, l'auteur poursuit :] « Or les choses peuvent se soustraire à notre connaissance pour deux causes. L'une est que ces choses sont obscures et énigmatiques en elles-mêmes ; c'est un cas bien connu. L'autre n'est pas facile à expliquer. La chauve-souris voit pendant la nuit et ne voit pas pendant le jour ; non pas parce que la lumière est obscure ou cachée, mais parce qu'elle est trop claire, la vue faible de la chauve-souris étant éblouie par la lumière brillante du soleil. Ces deux causes ensemble empêchent la chauve-souris de voir pendant la journée (2).

(1) *Maḳṣad*, p. 66, 5 suiv.

(2) Aristote, *Métaphysique*, A 993 b, 9 : ὥσπερ γὰρ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων. Cf. saint Bonaventure, *Itinerarium mentis in Deum*, ch. 5, 4 ; Mira igitur est caecitas intellectus, qui non considerat illud quod prius videt, et sine quo nihil potest cognoscere. Sed sicuti oculus intentus in varias colorum differentias, lucem, per quam videt cetera, non videt, et si videt, non advertit : sic oculus mentis nostrae intentus in ista entia particularia et universalia, ipsum *esse extra omne genus*, licet primo occurrat menti, et per ipsum alia, tamen non advertit.

Par conséquent, elle voit seulement quand la clarté est mêlée d'obscurité et tempérée par elle. Or nos intelligences sont faibles, tandis que la Présence divine est d'un éclat extrême, enveloppant tout, même chaque atome des cieux et de la terre. Ainsi Sa clarté devient-elle la cause de Son obscurité... »

« Les choses ne se manifestent que par leur opposé. Si le soleil brillait toujours, sans se coucher, nous ne saurions pas que les objets ont des couleurs autres que celles que nous voyons dans la clarté. Quand le soleil est couché, nous savons qu'il en est autrement. Et c'est ainsi que nous constatons l'existence de la lumière, qui est pourtant la plus manifeste de toutes les choses. De même, Dieu est la plus manifeste des choses. Par Lui toutes les choses deviennent manifestes. S'il y avait en Lui disparition, absence ou changement, les cieux et la terre s'écrouleraient, le *mulk* et la *malakūt* (1) cesseraient d'exister et ainsi la distinction entre les deux états deviendrait perceptible. Mais cela n'existe pas en Dieu et c'est pourquoi nos esprits ne réussissent pas à L'atteindre. Cependant, celui dont le regard interne est puissant et dont la valeur n'est pas affaiblie se trouve dans un état d'équilibre ; il ne voit que Dieu, ne connaît que Lui et sait qu'il n'existe que Lui ».

Ghazzālī conclut par la citation des vers suivants : « Certes, Tu es manifeste, n'étant caché que pour l'aveugle, qui n'aperçoit même pas la lune. Toutefois,

Unde verissime apparet, quod sicut oculus vespertilionis se habet ad lucem, ita se habet oculus mentis nostrae ad manifestissima naturae. Voir aussi *infra*, p. 154-5.

(1) Le monde visible et le monde invisible, voir chap. IV.

Tu es caché et voilé par le fait même que Tu es manifeste. Comment pourrait-on en effet connaître Celui qui s'est caché dans la connaissance ? » (1).

Voici le troisième passage :

« Pour les mystiques, Dieu fait parler chaque atome des cieux et de la terre de Son omnipotence, d'une façon telle, qu'ils entendent comment tout proclame Sa sainteté, chante Ses louanges et confesse sa propre impuissance et ce, dans un langage parfaitement clair. Ce langage sans lettre ni sons (2) n'est pas perçu par ceux dont l'ouïe est dépourvue d'un organe approprié. Je ne veux pas dire l'organe extérieur, qui ne s'occupe que des sons et qu'ils partagent avec l'âne ; je ne tiens pas compte de ce que les bêtes ont aussi en partage, mais je veux dire une ouïe qui perçoit des paroles dépourvues de lettres et de sons et qui ne sont ni arabes ni étrangères. Si quelqu'un dit : « c'est une chose merveilleuse et difficile à comprendre. Décris-moi sa nature et comment et par quoi ces atomes se communiquent, comment ils chantent Ses louanges, proclament Sa sainteté et comment ils confessent leur propre impuissance » — il faut savoir que les mystiques ont une conversation secrète avec chaque autre atome des cieux et de la terre, une conversation sans restrictions ni limites, car elle consiste en paroles qui proviennent de la mer des paroles de Dieu, laquelle est sans limites... Elle s'occupe des secrets du monde visible et du monde invisible. Or la divulgation des secrets est blâmable, et la poitrine des nobles est le tombeau des secrets » (3).

(1) *Iḥyā'*, IV, 288 suiv. (Maḥabba, bayān 8).
(2) *Sine strepitu verborum* (Thomas a Kempis).
(3) *Iḥyā'*, IV, 221, 26 suiv. (Tawḥīd, shaṭr 1, bayān 2).

Voyons maintenant quelle haute place la connaissance que l'homme peut acquérir de Dieu occupe dans la pensée de Ghazzālī. « Le but suprême des effets de la religion dans le monde est l'acquisition de la connaissance de Dieu et de l'intimité avec Dieu par le *dhikr*. Cette intimité s'acquiert par un *dhikr* constant et la connaissance par une méditation constante » (1).

Connaître Dieu est le but naturel de l'âme. Chaque membre du corps animal a été créé pour une fonction spéciale. La particularité par laquelle l'âme de l'homme se distingue de celle des bêtes n'est pas un surplus des facultés alimentaire, sexuelle ou visuelle, mais bien la connaissance adéquate des choses. Or la racine, l'origine et le créateur des choses, c'est Dieu qui les a faites telles qu'elles sont. Si donc l'homme connaissait toutes choses sans connaître Dieu, il serait comme ne connaissant rien. Le signe de la connaissance est l'amour. Qui connaît Dieu, L'aime, et le signe de l'amour, c'est que l'homme ne Lui préfère ni le monde ni aucune des autres choses qu'on peut aimer (2).

On voit bien que, dans cet ordre d'idées, le terme connaissance (3) n'est pas usité dans le sens intellectuel, de sorte que la traduction « connaissance » semble défectueuse (4). Ghazzālī lui-même avertit ses lecteurs que « connaissance », dans cette acception, s'approche d' « amour ». L'association n'est pas étonnante pour qui connaît la terminologie religieuse de l'hellénisme, où γνῶσις θεοῦ a un sens plus mysti-

(1) *Iḥyā'*, II, 213, 4 suiv. (Safar, bāb 1, faṣl 1).
(2) *Iḥyā'*, III, 58 (Riyāḍat al-nafs, bayān 6).
(3) *ma'rifa*.
(4) Voir aussi *supra*, p. 3-4.

que qu'intellectuel (1). Ce sens se retrouve également dans les passages suivants : « Si tu es un homme doué du regard spirituel et que tu veuilles prendre soin de ton âme, il est de ton devoir de rechercher le bien-être sans trouble et la félicité sans altération. Or on ne peut trouver cette félicité en ce monde que par la connaissance de Dieu, de Ses attributs, de Ses actions, des merveilles du royaume des cieux et de la terre ; et même dans l'autre monde, on ne peut la trouver que par cette connaissance » (2).

Nous nous bornons pour le moment à ces quelques citations, pour revenir à la signification de la connaissance et de l'amour pour Ghazzālī dans le chapitre sur la mystique. Nous ne ferons ici qu'une seule remarque. L'amour réciproque entre Dieu et l'homme est une idée qui se trouve aussi bien dans le Qoran que dans la Tradition. Toutefois, quelques dogmaticiens en prennent ombrage, en prétendant que le devoir de l'homme envers Dieu ne consiste pas dans l'amour, mais dans l'obéissance (3). Ghazzālī réfute cette opinion qui, selon lui, se heurte à l'opinion commune, par le raisonnement suivant : « Comment interpréter l'amour par l'obéissance, celle-ci étant plutôt la conséquence et le fruit de celui-là, si bien que l'amour est primordial et qu'on ne peut obéir à Dieu que par amour ? ». Puis il cite, selon sa méthode, des passages du Qoran et de la Tradition relatifs à l'amour et les fait suivre d'une énumération analytique et constructive des motifs de l'amour : l'amour-propre, la beauté,

(1) Cf. *Bar Hebraeus's Book of the Dove,* p. XL suiv.
(2) *Iḥyā'*, III, 169, 26-9 (Ghaḍab, bayān 16).
(3) Cf. *Iḥyā'*, IV, 263 (Maḥabba, préface, 264 ; *ibidem,* bayān 1).

surtout la beauté spirituelle, une harmonie secrète entre l'amant et l'objet de son amour. Enfin, il se met à démontrer que chacun de ces motifs trouve son application suprême en Dieu, le comble de la jouissance étant la connaissance de Dieu et la contemplation de Son visage dans l'au-delà.

CHAPITRE II

L'homme

P. 39, l'homme est à l'image de Dieu ; p. 40, sens de cette tradition : elle s'applique à l'essence, aux attributs et aux actions ; p. 41-42, qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur ; p. 42, microcosme et macrocosme ; p. 43-44, la *fiṭra* ; le mal ; p. 45-46, le souvenir ; la chute ; p. 47, pas de péché originel ; p. 48, le mal dans l'argile d'Adam ; p. 48, l'âme et le mal ; p. 49-50, l'homme entre les animaux et les anges ; p. 51-52, les passions animales ; les deux anges ; p. 52-56, psychologie ; l'âme ; double sens du terme ; p. 56-57, l'esprit ; double sens du terme ; p. 57-61, origine de l'esprit ; p. 61-62, la raison ; définition ; p. 62, la raison comparée à un cavalier à la chasse ; le *'aḳl* comme phase d'émanation ; p. 63, le cœur ; définition ; p. 64, raison et volonté ; p. 64-65, les connaissances extérieure et intérieure du cœur ; le bassin ; p. 66, beauté du cœur. « Je suis la Vérité » ; double nature du cœur ; p. 66-67, la tente à plusieurs portes ; p. 67-68, pensées passagères ; le souffle de Satan ; versatilité du cœur ; p. 69, l'homme tel qu'il est actuellement ; p. 70-71, préséance du désir sur la raison ; la lutte entre les deux ; p. 71, nécessité de la conversion ; repentir perpétuel ; p. 72, connaissance de soi et mépris de soi ; p. 72-73, l'ignorance de l'homme et les bornes de ses connaissances ; p. 73-77, le « pari de Pascal » dans l'œuvre de Ghazzālī.

L'idée de l'origine divine de l'homme domine toute l'anthropologie de Ghazzālī. Cette idée se rattache chez lui aux deux centres de sa pensée : la théologie sémitique et la philosophie hellénistique. Pour le sujet qui nous occupe en ce moment, la théologie sémitique peut se résumer dans l'idée de l'homme créé à l'image

de Dieu (1) et la philosophie hellénistique dans l'idée de l'homme microcosme.

Nous allons voir comment Ghazzālī s'est approprié ces idées.

« L'expression image de Dieu », dit-il, « s'applique à l'essence, aux attributs et aux actions. L'essence de l'esprit, ou bien de l'âme (2), est l'essence de l'homme ; elle consiste en ce qu'il est un être *per se* (3), ni accident, ni corps, ni substance occupant une place (4) ou localisée dans un substrat ou dans une modalité, ni unifié au corps ou au monde, ni séparé d'eux, ni entré dans les corps du monde ou dans le corps humain, ni hors d'eux. Tout cela s'applique également à l'essence réelle de Dieu. En ce qui concerne les attributs (5), l'homme a reçu à sa création la vie, le savoir, le pouvoir, la volonté, l'ouïe, la vue et la parole. Cela s'applique également à Dieu. Quant aux actions, l'origine des actions de l'homme est la volonté, qui se manifeste d'abord dans le cœur et dont une particule monte par l'intermédiaire de l'esprit animal (6) (qui est une vapeur raréfiée dans le creux du cœur) à la cervelle, puis aux nerfs, etc., jusque dans les doigts, de sorte que la plume qu'on tient dans les doigts commence à se mouvoir et, avec la plume, l'encre dont se

(1) Saint Bonaventure, *Soliloquium*, chap. I, § 2.
(2) *rūḥ*.
(3) *ḳā'im binafsihi*.
(4) *muṭaḥaiyiz*.
(5) Voir aussi *Iḥyā'*, IV, 275 (Maḥabba, bayān 3) et *Imlā'*, p. 171. Dans ce dernier passage, Ghazzālī précise sa terminologie en disant qu'au sens strict le point de ressemblance entre Dieu et l'homme n'est pas dans les *ṣifāt*, mais dans les *asmā'*.
(6) *ḥayawānī*.

compose la forme de ce qu'on veut écrire sur le papier, selon l'image qui s'est formée dans le centre de l'imagination. Car, si la forme de ce qu'on veut écrire ne s'est pas d'abord fixé dans l'imagination, il n'est pas possible de la reproduire ensuite sur le papier. Or, si l'on se rend compte des actions de Dieu et de la manière dont Il produit les plantes et les animaux sur la terre par l'intermédiaire du mouvement des cieux et des astres, c'est-à-dire par le service des anges qui mettent en mouvement les cieux, on peut voir que l'action de l'homme qui règne en souverain dans son monde — à savoir son sorps — ressemble à la souveraineté du Créateur dans le macrocosme, auquel le microcosme ressemble. Il devient clair que la forme du cœur, comme centre de la souveraineté humaine, ressemble au trône de Dieu (*'arsh*) ; que la cervelle ressemble à Son siège (*kursī*) ; que les sens ressemblent aux anges qui obéissent à Dieu par leur nature et sans pouvoir Lui résister ; que les nerfs et les membres ressemblent aux cieux ; que le pouvoir des mains ressemble à la nature servile localisée dans les corps ; que le papier, la plume et l'encre ressemblent aux éléments (*'anāṣir*) qui sont des matrices réceptacles d'union, de mixture et de séparation et que le miroir de l'imagination ressemble à la Table Bien-gardée.

Celui qui se rend compte de l'essentiel de cette correspondance comprend le sens de la parole : Dieu a créé Adam à Son image... Quelqu'un demanda à Ghazzālī : Quelle est la signification de la parole : Qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur (1), il

(1) Saint Bonaventure, *Soliloquium*, chap. I, § 1 : et ita per cognitionem mei ascendam ad cognitionem Dei.

répondit : Les choses sont connues par leurs semblables apparentés. L'homme ne saurait par la connaissance de soi-même s'élever à la connaissance du Créateur, si cette parenté n'existait pas. Et si Dieu n'avait pas réuni dans l'homme des éléments ressemblant au macrocosme, de sorte qu'il est un microcosme où il règne en souverain, il ne pourrait connaître ni le monde, ni la souveraineté, ni la seigneurie (*rubūbīya*), ni l'esprit (*'aḳl*), ni le pouvoir, ni le savoir, ni les autres attributs divins. Mais, dans l'état où l'homme a été créé par Dieu, l'âme, par sa parenté et sa ressemblance avec Dieu, est une échelle qui conduit à la connaissance de son Créateur. Une connaissance approfondie de la question précédente (l'homme créé à l'image de Dieu) suffit pour éclaircir complètement la question actuelle (1). »

Il faut ajouter que Ghazzālī est allé un peu plus loin encore (2), en adhérant à la thèse d'Abu'l-Ḳāsim al-Karkānī, selon laquelle les quatre vingt dix-neuf noms de Dieu sont appliquables aussi à l'homme, avec la restriction de la part de Ghazzālī que cette application n'implique aucune idée d'incarnation ou d'unification.

La ressemblance entre l'homme et le monde supérieur, dont il est question dans la citation du *Maḍnūn ṣaghīr*, n'a rien à voir, selon Ghazzālī, avec la conscience que l'homme possède de cette ressemblance. « Si un homme avait grandi seul, sans connaître ni la femme ni l'union sexuelle, il ressentirait néanmoins, à l'âge de puberté, le feu de la passion, sans avoir la

(1) *Maḍnūn ṣaghīr* (*Insān kāmil*, II, 96) ; voir aussi *Maḍnūn kabīr* (*Insān K.*, II, 64 suiv.) et *Mishkāt*, p. 34.
(2) *Maḳṣad*, p. 73.

conscience qu'il désire l'union sexuelle, ne connaissant ni celle-ci ni la femme. Cela s'applique aussi à la relation entre l'âme humaine et le monde céleste » (1).

Les idées de Ghazzālī sur la relation qui existe entre l'homme et Dieu sont assez claires. Seule la relation entre le macro- et le microcosme n'a pas été expliquée dans les passages cités ci-dessus. Nous aurons à y revenir dans le chapitre suivant (2). Ces idées trouvent leur complément en premier lieu dans la doctrine musulmane de la *fiṭra* ou religion naturelle, dans laquelle l'homme — c'est-à-dire Adam et sa postérité — a été créé et dans laquelle il est né. « Chaque enfant naît dans la *fiṭra* ; seuls ses parents font de lui un juif, un chrétien ou un parsi ». Voilà la tradition qui se trouve, avec des variantes, dans les recueils canoniques. Nous ne nous occuperons pas ici des différences exégétiques du terme *fiṭra* qu'on trouve dans la dogmatique musulmane, orthodoxe et sectaire. Voyons seulement comment Ghazzālī se prononce sur la nature de l'homme, c'est-à-dire d'Adam et de sa postérité, car le péché du premier homme n'occupe, ni chez lui ni dans la théologie musulmane, la même place que dans la théologie chrétienne où il a donné lieu à la grave doctrine du péché originel. Par conséquent, la théologie musulmane, pélagienne sur ce point, était plus ouverte à des concepts relatifs à la nature humaine, tels que ceux de Platon et de l'école néo-platonicienne.

Le terme *fiṭra* a été traduit ici par religion naturelle.

(1) *Iḥyā'*, II, 254 (Samā', bāb 2, makām 2).
(2) *Infra*, p. 86.

Dans la pensée de Ghazzālī — qui n'est pas en contradiction avec la pensée orthodoxe musulmane —, *fiṭra* désigne l'état dans lequel l'homme est sorti des mains du Créateur. Cet état comprend donc la nature religieuse, morale et intellectuelle de l'homme. « L'homme a été formé disposé à la foi » (1).

« Dans la *fiṭra*, chaque cœur, malgré les différences individuelles, est prédisposé à connaître la réalité des choses ; car il est une chose divine (2) et noble, qui par cela même se distingue des autres substances du monde... A l'origine, le cœur de chaque homme est prédisposé à la foi et apte à croire » (3).

Le mal dans l'homme est, par conséquent, de nature secondaire. « Le cœur pur de l'enfant est un bijou précieux, neutre, exempt de toute empreinte, susceptible de toute impression et de toute inclination de laquelle on le rapproche. Si on l'accoutume au bien et s'il l'apprend, il grandira dans cet état et sera heureux dans ce monde et dans l'autre, et ses parents, ses précepteurs et ses éducateurs auront part à sa récompense. Mais si on l'accoutume au mal et qu'il soit laissé à lui-même comme les animaux, il sera malheureux et ira à sa perdition et ses éducateurs et ses maîtres en porteront la responsabilité » (4).

Voici un autre passage relatif au même sujet : « Chaque enfant naît dans un état normal, sain de nature ; seuls ses parents font de lui un juif, un chrétien ou un parsi ; cela veut dire que les mauvais

(1) *Mīzān al-ʿamal*, p. 143 *infra*.
(2) *Amr rabbānī*.
(3) *Maʿāriǧ*, p. 103; cf aussi. *Iḥyā'*, III, 365, 5 (Ghurūr, ṣinf 5).
(4) *Iḥyā'*, III, 66 ult., 67 (Riyāḍat al-nafs, bayān 10).

penchants s'acquièrent par l'habitude et l'enseignement. De même que le corps n'est pas créé parfait, mais acquiert sa perfection au moyen de la nourriture qui le fait grandir et devenir fort, de même l'âme est créée imparfaite, mais susceptible d'une perfection qu'elle n'atteint que par l'éducation, la morale et la nourriture du savoir » (1).

Dans un autre passage, cet état originel du cœur est désigné par le terme *salīm* « sain », « intègre » ; mais cet état est effacé par l'impureté et l'obscurité du péché qui couvrent la surface du cœur (2).

Selon Ghazzālī, l'éducation morale et religieuse de l'homme peut donc être conçue comme l'évocation de souvenirs vagues, il est vrai, mais innés. Ghazzālī a développé cette idée en s'appuyant sur des expressions qoraniques, mais d'une manière qui se rapproche tellement de la doctrine platonicienne du souvenir (3) qu'on est en droit de se demander si notre auteur ne l'a pas connue par l'intermédiaire d'al-Fārābī (4). Voici le passage relatif à ce sujet : « La foi en Dieu ayant été implantée dans les âmes dans la *fiṭra*, les hommes se divisent en deux groupes : le premier s'est détourné en oubliant son état primordial ; ce sont les incrédules. Le second a réfléchi et s'est rappelé cet état comme quelqu'un qui a possédé une notion précise et l'a oubliée par négligence, puis s'en est souvenu. C'est pourquoi le Qoran dit : « Peut-

(1) *Iḥyā'*, III, 56, 12 suiv. (Riyāḍat al-nafs, bayān 5).
(2) *Iḥyā'*, IV, 12 ult., 13 (Tawba, rukn 1, bayān 5).
(3) *Ménon*, 8, 1, suiv. Cf. Gilson. *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 92 suiv.
(4) Voir l'exposé de M. I. Madkour dans son excellente étude *La place d'al Fârâbî dans l'école philosophique musulmane*, p. 29 suiv.

être se souviendront-ils » (1), « ... pour qu'ils se souviennent » (2) ; « Et souvenez-vous de la grâce de Dieu et de l'obligation qu'il vous a imposée » (3), et « Nous avons donné le Qoran pour faciliter le souvenir ; y-a-t-il quelqu'un qui se souvienne ? » (4). Il est donc évident que l'appel au souvenir se trouve fréquemment dans le Qoran ; aussi est-il naturel d'employer le terme souvenir pour désigner la fonction dont nous parlons.

« Or le souvenir est de deux sortes : l'une consiste à se souvenir d'une représentation que la mémoire avait acquise par l'intelligence, mais qui en avait disparu. L'autre à se souvenir d'une représentation inculquée dans l'homme dans la *fiṭra*. Pour cette raison, ceux qui ont une connaissance approfondie de cette matière disent qu'apprendre une chose ne signifie pas que l'on s'approprie quelque connaissance du dehors, mais que c'est le résidu de savoir qui nous a été inculqué dans la *fiṭra* qu'apparaît, comme l'eau qui monte à la surface de la terre où les images qui se montrent dans un miroir poli (5) ».

Dans le passage suivant, l'élément platonicien s'accuse nettement, cette fois en combinaison avec le récit biblique de la chute de l'homme. « Quand l'homme se connaît soi-même et connaît son Seigneur (6), il sait qu'il est un être divin par nature et par la *fiṭra*, qu'il est un étranger dans le monde corporel et que sa descente en ce monde n'est pas en accord avec sa nature essentielle, mais a été causée par une circonstance étrangère à son essence. Cette circonstance étrangère survint à Adam ; elle est désignée par le terme péché ; elle fut la cause de sa descente du paradis. Celui-ci était en harmonie avec son essence, car il se trouvait à proximité de son Seigneur et Adam était un être divin. Le désir de la présence de son Seigneur lui était naturel et essentiel. Mais les circonstances du monde étranger à sa nature l'ont détourné de celui-ci. Par conséquent, il s'est oublié et a oublié son Seigneur et, ce faisant, il s'est fait tort à lui-même. « Ne soyez pas comme ceux qui ont oublié Dieu, car alors Il les fait s'oublier eux-mêmes. Ce sont là les corrompus » (1), à savoir ceux qui ont quitté le sol s'harmonisant avec leur nature et qui était leur patrie. Ceci est une allusion à des mystères dont les initiés osent à peine inhaler les odeurs et dont les non-initiés frémissent rien qu'à en entendre les termes (2).

(1) Sura II, 221.
(2) Sura XIV, 52.
(3) Sura V, 10.
(4) Sura LIV, 17.
(5) *Mīzān al-ʿamal*, p. 143-4.
(6) *Supra*, p. 41-2.

On peut observer que, dans ce passage, l'idée platonicienne de l'âme égarée du monde céleste et emprisonnée dans le monde corporel (3) est combinée avec le récit biblique de la chute de l'homme et de ses conséquences. On peut observer aussi que le trait essentiel de ce récit est appliqué à l'homme en général. Cela veut dire que l'idée chrétienne du péché originel est remplacée ici par l'idée que la chute se répète pour chaque individu.

(1) Sura LIX, 19.
(2) *Iḥyā'*, III, 337, 3 suiv. (Ghurūr, bayān 1).
(3) Phédon, 82 ; saint Augustin rejette cette idée, Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 64-5.

Les passages traduits ci-dessus sont dans leur ensemble un spécimen curieux du caractère hétérogène de la théologie de Ghazzālī. Celui qui suit y ajoute un trait qui se rapproche de la doctrine chrétienne et, par conséquent, cadre mal avec l'idée de la *fiṭra*. Le voici : « Le dévouement absolu au bien est la voie des anges admis à la proximité de Dieu (*al-muḳarrabūn*) ; le dévouement total au mal est de la nature des démons ; le retour au bien, après la chute dans le mal, est inhérent aux fils d'Adam... car, dans l'argile de l'homme, deux ingrédients s'entremêlent et deux natures sont associées. Chaque homme peut faire remonter sa véritable généalogie à un ange, à Adam ou à Satan. Le pénitent, par le fait même qu'il est pénitent, prouve d'une manière véridique sa descendance d'Adam, en se tenant au naturel de l'homme. Celui qui persévère dans l'égarement, montre le cachet de sa descendance de Satan. La vérification de la descendance des anges, par le dévouement absolu au bien, se trouve hors du domaine du possible. Car le mal était dans l'argile d'Adam si intimement mêlé au bien, que seul un des deux feux, celui de la pénitence ou celui de l'enfer, peut le dissoudre » (1).

Plus pessimiste encore est l'énonciation que voici : « Il faut bien savoir que ton ennemi le plus acharné est l'âme (*nafs*) que tu portes entre tes flancs. Elle a été créée telle qu'elle incite au mal, qu'elle y tend et qu'elle se détourne du bien » (2), etc. C'est plutôt le ton d'un théologien calviniste que celui d'un rêveur platonicien. Ghazzālī va même plus loin en disant que

(1) *Iḥyā'*, IV, 1-2 (Tawba, préface).
(2) *Iḥyā'*, IV, 377 *infra* (Murāḳaba, Murābaṭa 6).

dans la constitution de l'homme se trouvent entremêlées quatre espèces d'inclinations mauvaises : celles des animaux sauvages, celles du bétail, celles inspirées par le Diable et celles relevant de l'orgueil et de l'ambition (1).

Ces dernières idées — plus chrétiennes que musulmanes ou néo-platoniciennes — ne sont pas des réminiscences accidentelles : elles constituent un élément essentiel dans l'anthropologie de Ghazzālī qui, en général, représente l'homme comme un être mi-ange mi-animal (2). Voici quelques passages qui éclaircissent cette position : « Si l'homme maîtrise toutes ses qualités morales, il atteint une perfection qui le rapproche de Dieu en ce qui regarde son rang, non pas en ce qui regarde sa situation, comme celle des *muḳarrabūn*. Dieu possède la beauté absolue et la perfection achevée. Or, tout ce qui existe a le désir de la perfection qui est à sa portée : c'est le but vers lequel il tend (3). Quand il l'atteint, il touche à l'horizon du monde supérieur. Quand ce but est hors de sa portée, il tombe dans l'abîme. Donc l'homme peut atteindre la perfection ; et, en s'approchant de Dieu, il touche au monde des anges, ce qui constitue sa félicité; ou bien il tend vers la vilenie de la licence et de la colère qu'il partage avec les brutes ; alors il s'abaisse au rang de celles-ci et se perd totalement, ce qui constitue sa misère. L'homme ressemble donc à un cheval de race, dont la perfection est dans la rapi-

(1) *Iḥyā'*, IV, 15 (Tawba, rukn 2, bayān 1), cf. III, 10 ('Adjā'ib al-kalb, bayān 5) ; *Kitāb al-arba'īn*, p. 84.
(2) Tout comme Pascal, *Pensées*, fragment 140 (éd. Brunschvicg, p. 397) : Il est ni ange ni bête, mais homme.
(3) On pense ici à l'ἔρως platonicien.

dité de sa course ; s'il manque à celle-ci, il descend à un rang inférieur et devient une bête de somme qui porte des fardeaux et des vivres » (1).

Voici un autre de ces passages ; on y peut découvrir une certaine ressemblance avec Pascal, ressemblance d'ailleurs reconnue par M. Asín. « L'homme a été créé dans un rang qui tient le milieu entre les animaux et les anges. Il porte en soi des forces et des attributs variés. En tant qu'il se nourrit et engendre, il est une plante. En tant qu'il possède la perception et le mouvement, il est un animal. En ce qui concerne sa forme et sa taille, il est comme une image dessinée sur une paroi. Mais la qualité pour laquelle il a été créé c'est son intelligence et l'entendement de l'essence des choses. Quiconque fait usage de l'ensemble de ses facultés afin d'obtenir par elles savoir et pratique, ressemble aux anges et est digne de prendre rang parmi eux et d'être appelé ange et être divin, comme il est dit : « Celui-ci est vraiment un ange noble » (2). Mais quiconque ne recherche que les jouissances corporelles, mange comme les animaux et descend jusqu'à leur niveau, devient soit ignorant comme un taureau, soit glouton comme un porc, soit rageur comme un chien, soit rancuneux comme un chameau, soit orgueilleux comme une panthère, soit rusé comme un renard, ou bien réunit en soi toutes ces propriétés comme un démon désobéissant » (3).

Enfin, je traduis le passage suivant pour illustrer la position de l'homme entre les anges et les animaux.

(1) *Mīzān al-'amal*, p. 102.
(2) Sura XII, 31.
(3) *Mīzān al-'amal*, p. 32-3.

« Elle [à savoir la continence (*ṣabr*)] se comprend seulement par la connaissance du rang des anges, des hommes et des animaux les uns par rapport aux autres. Car la continence est une propriété spéciale de l'homme qu'on ne saurait imaginer ni dans les animaux ni dans les anges. Dans les animaux, parce qu'ils y sont inférieurs, dans les anges, à cause de leur perfection. Car les animaux sont dominés par leurs désirs auxquels ils sont assujettis, le seul motif de leurs mouvements et de leur inactivité étant le désir. Ils ne possèdent pas, pour dompter leurs désirs et repousser leurs exigences, de force constante pouvant mériter le nom de continence. Les anges connaissent seulement le bonheur de la Présence divine et la félicité causée par le degré de proximité de Dieu. Aucun désir qui les détournerait n'a de pouvoir sur eux, de sorte qu'ils n'ont pas besoin d'une force pour vaincre un tel désir ».

« Quant à l'homme, au commencement de sa jeunesse, il a des défauts comme les bêtes. Il n'existe en lui que le désir de la nourriture dont il a besoin. Puis se montre en lui le désir du jeu et de la parure, puis le désir sexuel. Alors il ne possède nullement la force de rester continent. Car le terme continence désigne une force constante opposée à une autre force. Entre ces deux forces, il y a guerre à cause de l'antithèse entre les deux existences et leurs buts. Dans l'adolescent, il n'y a que la force de la passion, comme chez les bêtes. Quand son individualité s'achève, au commencement de la puberté, Dieu le confie à deux anges dont l'un le guide et dont l'autre lui donne de la

force (1). Grâce à l'assistance de ces deux anges, il se distingue des animaux et sa particularité se montre dans deux propriétés : la connaissance de Dieu et de Son envoyé, et celle des conséquences salutaires ou fatales de ses actions. Tout cela est causé par la direction de l'ange qui le guide et qui lui donne la connaissance. Car les animaux ne possèdent ni connaissance ni direction vers un but salutaire, mais seulement vers la satisfaction de leurs désirs du moment » (2).

Voilà les idées générales de Ghazzālī sur l'homme créé à l'image de Dieu, microcosme dans le macrocosme, mi-ange mi-brute et égaré dans le monde corporel d'où il peut s'élever pour regagner la proximité de Dieu. Nous aurons à compléter les grandes lignes de cette image par des études de détail que Ghazzālī nous a laissées en multitude dans ses œuvres. Commençons par sa psychologie. Dans sa partie scientifique, elle n'est guère autre chose que la reproduction des théories antiques, si bien qu'on peut se demander si Ghazzālī, pour les parties scientifiques de son *Maʿāridj*, n'a pas eu sous les yeux un traité quelconque où se trouvaient réunis les traits principaux de l'anthropologie classique. Telle la distinction entre l'âme végétative, l'âme animale, l'âme logique et l'âme des sphères (3) ; celle du sixième sens, celle des deux facultés de l'âme animale : faculté de mouvement et faculté de perception, avec leurs subdivisions (1).

(1) Voir saint Augustin, *Soliloquium animae*, cap. XXVII (*Opera*, VI, 576 *infra*).
(2) *Iḥyāʾ*, IV, 57, 21 suiv., 58 (Ṣabr, shaṭr 1, bayān 1, 2).
(3) Zeller, *Philosophie der Griechen*, 2e éd., II-II, 370, 394, 398.

A côté de ces doctrines aristotéliciennes se trouve l'idée plutôt platonicienne de l'âme logique (*nafs nāṭiḳa*), qui est d'une signification centrale pour l'ascèse et, par conséquent, pour la mystique ghazzalienne. Voici le passage capital (2) : « Le terme âme (*nafs*) est un terme homonyme. Nous ne nous occuperons ici que des acceptions. La première désigne l'organe central de la colère et du désir... (3). C'est l'usage du terme qui domine chez les ṣoufis, puisqu'ils entendent par l'âme l'organe central des qualités blâmables dans l'homme. C'est pourquoi ils disent que l'âme doit nécessairement être combattue et brisée. Dans ce même sens, le terme est usité dans la tradition : « Ton ennemi le plus acharné est l'âme que tu portes entre tes flancs ». L'autre acception désigne l'élément subtil... qui constitue ce qu'il y a de plus essentiel chez l'homme, c'est-à-dire l'homme même et son essence. On lui donne des épithètes différentes selon ses différents états. Lorsqu'elle se soumet docilement et qu'elle est laissée en repos par les désirs troublants, elle est appelée « l'âme tranquille ». Dieu dit : « O âme tranquille, retourne vers ton Seigneur, satisfaite et approuvée » (4). De l'âme dans la première acception on ne pourrait guère dire qu'elle retourne vers Dieu, car elle en est au contraire éloignée, puisqu'elle appar-

(1) *Loc. cit.*, II-II, 420-1 ; *Maʿāridj al-ḳuds*, p. 18 suiv. ; *Mīzān al-ʿamal*, p. 23 suiv.
(2) *Iḥyāʾ*, III, 4, 9 suiv. (ʿAdjāʾib al-ḳalb, bayān 1) ; cf. aussi *Maʿāridj*, p. 11-2, 51.
(3) Emprunté à Platon.
(4) Sura LXXXIX, 27, 28.

tient au parti de Satan. Quand le repos de l'âme n'est pas complet, mais qu'elle se débat et s'oppose à l'âme désirante, elle est appelée « l'âme reprochante », parce qu'elle reproche à son maître de manquer de zèle dans le service de son Seigneur. Dieu dit : « Vraiment, je jure par l'âme reprochante » (1). Quand l'âme a cessé de résister aux désirs et aux insistances de Satan en s'y soumettant et en y obéissant, elle est appelée « l'âme qui incite au mal ». Dieu dit de Joseph et de la femme de Putiphar : « Je ne veux pas chercher à justifier mon âme, car l'âme incite au mal » (2). On peut admettre l'interprétation qui identifie « l'âme qui incite au mal » avec l'âme dans l'acception mentionnée ci-dessus en premier lieu. En somme : l'âme dans la première acception est extrêmement blâmable; dans la deuxième, elle est louable, désignant l'essence et la réalité de l'homme qui possède la connaissance de Dieu et des choses connaissables ».

Ce passage montre une terminologie curieuse que Ghazzālī n'a pas tenté d'expliquer. Notre connaissance des langues sémitiques nous permet de la suivre pendant plusieurs siècles. En remontant à l'Ancien Testament, on peut constater que l'âme (*nefesh*) y désigne déjà le centre des affections, puis, en même temps, l'essentiel de l'homme, la partie qui, après la mort, descend au *sheol*. Rappelons-nous, dans cet ordre d'idées, que, dans certains idiomes araméens, *nafsha* désigne la stèle sépulcrale et que, dans les langues sémitiques en général, *nafs* remplit la fonction du pronom réfléchi.

(1) Sura LXXV, 2.
(2) Sura XII, 53.

Tout ceci explique que l'âme soit conçue d'une part comme un élément spirituel de degré inférieur, et d'autre part comme l'élément spirituel le plus élevé. On peut constater que Ghazzālī emploie fréquemment *nafs* dans ces deux acceptions. D'une part, la terminologie des mystiques reproduit la conception de l'âme comme centre des affections ; Ghazzālī fait usage de cette terminologie sans aucune réserve. L'âme, comme siège des passions, incite l'homme au mal (1) comme Satan lui-même (2), de sorte qu'on ne saurait servir Dieu de meilleure façon qu'en résistant à l'âme et à ses désirs (3).

D'autre part, l'âme est l'objet de l'ascèse qu'elle subit et dont elle éprouve l'influence salutaire. N'est-elle pas, d'après une comparaison chère à notre auteur, un miroir souillé et couvert de rouille, mais qui peut être poli de façon à réfléchir la beauté du monde supérieur ? L'idée de la θεία ψυχή ne se perd nullement chez Ghazzālī. « Le voile primordial entre Dieu et l'homme est l'âme. Mais elle est aussi un être divin et l'une des lumières de Dieu, je veux dire la partie la plus intime du cœur dans laquelle se réfléchit l'essence de la réalité entière, de sorte qu'elle réunit et contient en elle le monde entier et que l'image de l'univers s'y réfléchit. Ainsi sa lumière brille d'un grand éclat, quand l'existence entière s'y montre telle qu'elle est » (4).

Voici encore deux autres passages d'allure platonicienne : « La connaissance théorique est multiple.

(1) *Iḥyā'*, III, 289, 1 (Djāh, shaṭr 2, bayān 9).
(2) *Iḥyā'*, III, 290 *infra*, 291 (*ibidem*, bayān 10).
(3) *Iḥyā'*, III, 85, 15 (Kasr al-shahwatain, bayān 3).
(4) *Iḥyā'*, III, 361 *infra* (Ghurūr, ṣinf 3).

Toutefois, une connaissance variant selon les époques, les lieux et les peuples ne fournit pas à l'âme de perfection durable. Nous exigeons de la connaissance qu'elle mène l'âme à sa perfection, afin qu'elle y trouve sa félicité, en se réjouissant sans cesse de son propre éclat et de sa propre beauté » (1). Voici l'autre : « Il faut savoir que le but de l'ascèse et de l'accomplissement des bonnes œuvres consiste dans la perfection de l'âme et dans sa purification en vue de l'amélioration de ses mœurs. Entre l'âme et ses forces, il y a une espèce de correspondance qu'on ne peut expliquer d'une manière qui se fixerait dans le réceptacle des représentations sensibles, cette correspondance n'étant pas de nature sensible, mais intellectuelle » (2).

Pour mieux comprendre la position élevée qu'occupe l'âme dans des passages comme les précédents, il ne faut pas perdre de vue que la cosmologie de Ghazzālī est celle des néo-platoniciens où l'âme du monde occupe un rang qui suit immédiatement celui du νοῦς ποιητικός (3). Ici enfin, il faut remarquer que l'âme comme élément divin est synonyme d'esprit (*rūḥ*), comme le remarque Ghazzālī lui-même (4). Mais le terme esprit est un terme homonyme aussi bien que celui d'âme. « L'esprit désigne un corps subtil dont l'origine se trouve dans le cœur corporel et qui, de là, se répand dans le reste du corps par l'intermédiaire des artères. Son écoulement dans

(1) *Mīzān al-'amal*, p. 53.
(2) *Mīzān al-'amal*, p. 70.
(3) Sur les relations entre la cosmologie de Ghazzālī et sa mystique, voir le chapitre suivant.
(4) *Iḥyā'*, III, 49, 6 (Riyāḍat al-nafs, bayān 2).

le corps ainsi que la diffusion de la lumière de la vie et des sens — la vue, l'ouïe, l'odorat — dans les différents organes ressemble à la diffusion de la lumière d'une lampe que l'on porte dans les différents coins d'une pièce, de sorte que cette pièce est entièrement éclairée. Or on peut comparer la vie à la lumière qui éclaire les parois, l'esprit à la lampe et le mouvement interne de l'esprit au mouvement de la lampe dans chaque coin de la pièce. Voilà le sens dans lequel les médecins emploient le terme esprit... Mais « esprit » désigne aussi l'élément subtil connaissant et aperceptif (1) de l'homme. Dans ce sens, il est synonyme d'une des acceptions du terme cœur. C'est dans ce sens qu'il est pris dans le verset du Qoran : « Dis : l'esprit appartient à l'*amr* de mon Seigneur » (2). C'est une chose merveilleuse et divine dont la réalité échappe à l'intelligence et à l'entendement de la majorité des hommes » (3). Dans ce sens, pour Ghazzālī, esprit est synonyme d'âme et, comme celle-ci, le *rūḥ* est un autre élément spirituel, même plus spirituel, car l'esprit est exempt des passions et il est un organe purement aperceptif, c'est-à-dire un organe supérieur d'aperception. C'est le *rūḥ* qui vient directement de Dieu, le souffle dont Dieu a animé l'argile d'Adam (4), la partie immortelle de l'homme. On se rappelle que, dans l'Ancien Testament, l'âme est aussi le siège des passions, tandis que l'esprit est exclusivement l'élément divin. Mais là aussi, les deux termes se confondent quelquefois.

(1) Cf. *supra*, p. 40.
(2) Sura XVII, 87.
(3) *Iḥyā'*, III, 3 *infra* ('Adjā'ib al-kalb, bayān 1).
(4) Sura XXXII, 8.

D'autre part, l'usage du terme esprit dans l'acception d'un élément matériel subtil est sans doute dû à l'influence de la terminologie hellénisante usitée par les Stoïciens (1).

Enfin, il faut observer que l'esprit humain correspond à l'*amr* — le Verbe cosmique —, autre indice de la relation qui existe entre le macrocosme et le microcosme (2).

Ghazzālī s'est prononcé aussi sur la question de l'origine de l'âme, question dont s'était occupé saint Augustin sans parvenir à une solution nette (3). En la discutant Ghazzālī emploie le terme *rūḥ* qui, dans ce sens, est synonyme d'âme. Le passage ouvre la série des questions traitées dans le *Maḍnūn ṣaghīr* et se rattache au verset du Qoran : « Lorsque je l'aurai formé [Adam] et que j'aurai insufflé en lui une partie de mon esprit... » (4). Ghazzālī raisonne sur ce sujet de la manière suivante : « Le terme « former » désigne une action dans le substrat-récipient de l'esprit, à savoir l'argile en ce qui concerne Adam, et la goutte de sperme en ce qui concerne sa postérité. Cette action consiste dans la purification et la construction harmonieuse de la constitution. Au feu ne se mêle ni ce qui est absolument sec comme la terre et la pierre, ni ce qui est absolument humide comme l'eau, mais seulement un mélange du sec et de l'humide ; non pas tout mélange : l'argile, par exemple, est un mélange, mais elle ne brûle pas dans le feu, l'argile épaisse ayant

(1) Zeller, *Philosophie der Griechen*, 4e éd., III-I, 120.
(2) Sura XVII, 87 et *Ma'āriǧ al-ḳuds*, p. 14.
(3) Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 63-5.
(4) Sura XV, 29 ; XXXVII, 72.

besoin d'une adjonction de divers ingrédients pour devenir une substance végétale fine et combustible. Ainsi l'argile, une fois que Dieu l'a produite, devient une plante mangeable pour l'homme ; puis elle devient du sang. Puis la force complexe, présente dans tous les animaux, forme le sang qui est le plus propre à la constitution, afin qu'il devienne la goutte de sperme qui, dans la matrice qui la reçoit, se mêle à la semence féminine et se constitue peu à peu. Puis, par la chaleur de la matrice, l'embryon mûrit, se forme petit à petit, jusqu'à ce qu'il atteigne la perfection de pureté et d'harmonie qu'ont les membres. Alors il est préparé à recevoir et à retenir l'esprit, comme la mèche qui, ayant absorbé l'huile, est préparée à recevoir et à retenir le feu. Ainsi, quand la goutte de sperme a atteint une harmonie et une pureté parfaites, elle est devenue, par cette formation, digne de recevoir un esprit qui la gouverne en maître. Alors l'esprit se joint à elle par suite de la bonté de Dieu qui donne à chacun, sans réserve et sans avarice, selon ses mérites, selon le degré de sa formation et selon ce qu'il peut recevoir. Ainsi la « formation » désigne les actions qui mènent la goutte de sperme par des étapes diverses à l'état de composition harmonieuse ».

« Interrogé sur l' « insufflation », Ghazzālī répondit : L'insufflation est une désignation de ce qui allume le feu de l'esprit dans la mèche de la goutte. Elle a une forme et un effet. La forme consiste en ce que celui qui la produit fait entrer dans un objet l'air qui sort de sa propre personne ; c'est ainsi qu'on peut allumer du bois en soufflant dessus. La forme de cette insufflation est absurde en ce qui regarde Dieu, mais l'effet n'est point absurde... ».

« Interrogé sur la cause pour laquelle la lumière de l'esprit s'allume dans la mèche de la goutte, Ghazzālī répondit : Il y a une condition dans l'agent et une autre dans le substrat-récipient. La première est la bonté divine qui est la source de l'existence à l'égard du récipient de l'existence, c'est-à-dire la diffusion de Son essence dans chaque réalité qu'Il produit. Cet attribut est exprimé dans le terme de « pouvoir ». On peut comparer cette diffusion à celle de la lumière du soleil sur tout ce qui est susceptible d'être illuminé quand il n'y a pas d'écran. Ce qui est susceptible d'être illuminé sont les objets colorés, à l'opposé de l'air qui n'a pas de couleur. Quant à la condition du récipient, c'est l'harmonie de la constitution qui résulte de la préparation mentionnée dans le verset 29 de la sura XV. Ce procèssus peut être comparé au polissage d'un miroir. Quand la surface du miroir est couverte de rouille, il ne reçoit aucune image. Mais quand il est placé vis-à-vis de celle-ci et que le polisseur commence son travail, l'image se réfléchit graduellement. Ainsi, quand la goutte de sperme a reçu son harmonie, l'esprit se produit en elle de la part du Créateur de l'esprit, sans aucun changement dans le Créateur. Mais l'esprit se produit à un moment donné, non pas avant ce moment, car le substrat change quand l'harmonie se produit ; non pas après, lorsque l'image est reçue par le miroir, sans qu'aucun changement se produise en elle, pas avant, non pas parce que l'image ne s'était pas encore formée suffisamment pour être réfléchie dans le miroir, mais parce que celui-ci n'était pas encore suffisamment poli pour la recevoir ».

« Interrogé sur la diffusion (*faiḍ*) (1) Ghazzālī répondit : Il ne faut pas prendre ici ce terme dans le sens de l'écoulement de l'eau d'un vase sur la main. Car, dans ce cas, écoulement veut dire qu'une particule de l'eau se dégage du vase et atteint la main. Il faut plutôt penser à la diffusion de la lumière du soleil sur une paroi. Ici aussi, quelques-uns ont supposé d'une manière erronée que les rayons se dégagent du corps du soleil, atteignent la paroi et s'y répandent. C'est une erreur. La lumière du soleil produit sur la paroi colorée quelque chose qui participe de sa clarté dans un moindre degré, comme l'image de la chose réfléchie dans le miroir s'y fixe, sans que l'image se dégage en atteignant le miroir... Ainsi la bonté de Dieu comme cause produit la lumière de l'existence dans chaque essence (*māhīya*) susceptible d'existence. Cela s'appelle *faiḍ* (2) .»

Le troisième élément non-corporel de l'homme est la raison (*'aḳl*), c'est-à-dire la faculté de comprendre le contenu de la raison, comme la vue est la faculté d'apercevoir les images au moyen de l'œil (3). Elle s'appelle lumière divine, vue intérieure, lumière de la foi et de la certitude absolue (4). Elle se meut librement dans le royaume des cieux et de la terre, sans avoir besoin de mouvement corporel, de rapprochement ou de contact avec son objet (5). « Quant à la raison, j'entends par elle la qualité naturelle et la lumière

(1) Ou bien émanation.
(2) *Maḍnūn ṣaghīr*, p. 89-91.
(3) *Ma'āridj al-ḳuds*, p. 15, *infra*.
(4) *Iḥyā'*, IV, 276, 24-26 (Maḥabba, I ayān 4).
(5) *Maḳṣad*, p. 17, *infra*.

originelle par laquelle l'homme atteint la réalité des choses... La base de la félicité est la raison et l'intelligence » (1). Mais la raison libre, en elle-même, trouve en face d'elle l'âme, comme un roi qui se trouve devant un ennemi voulant le combattre sur son propre territoire (2), ou bien comme un cavalier à la chasse : son désir, c'est son cheval ; sa colère, c'est son lévrier. Si le cavalier est perspicace, son cheval docile et son chien bien dressé, il mérite le succès. Mais s'il est sot, si son cheval est récalcitrant et son chien rageur, alors son cheval n'obéira pas à ses ordres, son chien ne s'élancera pas selon ses instructions, et il mérite un échec (3).

Comme l'âme, la raison est également une des phases d'émanation, le νοῦς [ποιητικός]. Ghazzālī s'est amplement prononcé sur ce sujet que nous discuterons dans le chapitre suivant. Dans ce sens, le *'aḳl* appartient à la pensée néo-platonicienne. Nous avons d'ailleurs déjà vu dans quelle mesure la psychologie de notre auteur a subi l'influence d'Aristote. On peut ajouter à ces données que Ghazzālī, comme Avicenne, connaît l'idée aristotélicienne de la raison comme sixième sens ou *sensus communis*, par lequel l'homme se distingue de l'animal (4).

La psychologie de Ghazzālī, déjà assez compliquée, le devient encore plus par le fait qu'à ces trois élé-

(1) *Iḥyā'*, III, 365, 5 suiv. (Ghurūr, sinf 4).

(2) *Mīzān al-'amal*, p. 60. La comparaison se trouve aussi chez saint Augustin, voir L. Bertrand, *saint Augustin*, p. 326.

(3) *Mīzān al-'amal*, p. 61 ; *Ma'āridj al-ḳuds*, p. 107.

(4) *ḥiss mushtarik*, *Iḥyā'*, IV, 266, *supra* (Maḥabba, bayān 2) *Arba'īn*, p. 291, 5, *infra*; *Ma'āridj al-ḳuds*, p. 48, 1 ; cf. Zeller, *Philosophie der Griechen*, II-II, 4e éd., p. 544.

ments — âme, esprit et raison — qui ne sont pas toujours nettement distingués l'un de l'autre, vient se joindre un quatrième, le cœur, qui peut se substituer à chacun d'eux et qui pourtant s'en distingue comme élément supérieur. Cet élément occupe une place très importante dans la psychologie et la théologie de Ghazzālī et en forme même une des bases principales ainsi que l'a signalé M. Obermann (1). Pour le moment, nous nous bornerons à esquisser la place qu'occupe le cœur dans la psychologie de Ghazzālī (2).

Le terme cœur, comme ceux qui désignent les autres éléments spirituels de l'homme, est un homonyme par lequel on entend d'abord l'organe anatomique. En second lieu, c'est un élément subtil, spirituel et divin, qui se rattache à l'organe d'une façon inexpliquable. Ceci est le mystère du cœur — mystère, que l'on peut éclaircir en pensant au miroir qui n'a pas de couleur en soi, mais qui prend la couleur de l'image qui s'y réfléchit, ou au verre qui se montre dans la couleur et dans la forme du liquide qu'il contient. Un poète a traduit ce mystère par cette même comparaison : « Mince est le cristal, limpide est le vin ; les deux se ressemblent jusqu'à se confondre. — C'est comme s'il y avait seulement du vin et pas de coupe, ou bien une coupe, mais pas de vin ». Cette amalgamation du cœur et de son contenu divin est la base de la doctrine de l'incarnation et de l'unification chez les chrétiens et les *ḥulūlīya*.

(1) *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazālīs*.

(2) *Iḥyā'*, III, 3 (*'Adjā'ib al-ḳalb*, bayān 1) ; II, 250 (Samā', bāb 2, maḳām 2) ; *Ma'āridj al-ḳuds*, p. 13-14.

Le cœur est donc l'élément spirituel général de l'homme. Ainsi s'explique qu'il puisse se substituer aux autres. Il n'y a pourtant pas identité complète : le cœur maintient toujours sa supériorité sur ces éléments, ainsi qu'on peut le voir dans le passage traduit ci-dessus. Ghazzālī se prononce sur ce sujet d'une façon encore plus précise dans le passage suivant : « Nous allons expliquer par quoi le cœur de l'homme se distingue [des autres éléments spirituels], en quoi consiste sa supériorité et pourquoi il est digne de la proximité de Dieu. Cela se réduit à la connaissance et à la volonté. La première est la connaissance des choses de ce monde et de l'autre, et des réalités intellectuelles... La volonté peut être expliquée ainsi : Quand l'homme a atteint par la raison la conséquence logique et l'utilité qu'on peut en déduire, il se produit en lui un désir tendant à l'utilité, à la maîtrise de ses causes qui est la volonté. Celle-ci diffère de la volonté du désir sensuel comme de la volonté animale, car elle peut s'opposer au désir... Si Dieu avait créé la raison qui fait connaître les conséquences des choses sans ce moteur qui met en mouvement les membres conformément au jugement de la raison, celui-ci resterait, à vrai dire, sans résultat » (1).

Si, d'après cet exposé, le cœur se compose de raison et de volonté, on se gardera pourtant bien d'attribuer au terme raison une acception purement intellectuelle. Nous avons déjà vu que la nature universelle que Ghazzālī attribue au cœur s'opposerait à une telle limitation.

Au contraire, la connaissance du cœur englobe les

(1) *Iḥyā'*, III, 7-8 ('Adjā'ib al-ḳalb, bayān 1).

choses de l'autre monde aussi bien que celles de celui-ci. Pour expliquer cette notion, Ghazzālī fait usage d'une comparaison suggestive selon son habitude. Figurez-vous, dit-il (1), un étang creusé dans la terre. On peut le remplir en y conduisant l'eau des ruisseaux coulant dans le terrain environnant situé plus haut. On peut aussi creuser jusqu'à un niveau situé plus bas, où jailliront les eaux des sources. Le bassin représente le cœur, l'eau des ruisseaux la connaissance fournie par les sens. Barrez les sens par la solitude et la retraite et purifiez votre cœur, afin que les sources intérieures puissent le remplir de connaissances. Comment cela s'explique-t-il ? Ghazzālī prévient ses lecteurs que c'est un mystère qu'il ne peut expliquer qu'en partie. « Si l'univers entier ne se trouvait pas représenté dans ton être, ton être ne pourrait avoir connaissance de ce qui le dépasse. Los à celui qui fournit aux cœurs et aux regards ces merveilles, puis aveugle les cœurs et les regards, de sorte que la plupart des créatures ignorent leur propre âme et ses merveilles ! ».

Ce passage est immédiatement précédé d'un exposé de la quadruple existence du monde, à savoir : dans la Table Bien-gardée qui est le réceptacle des idées, dans les phénomènes visibles, dans la mémoire et dans le cœur (2). Ghazzālī fait allusion ici à la correspondance mystérieuse entre le cœur et le monde des idées à laquelle nous aurons à revenir dans le chapitre suivant. A cet ordre d'idées appartient aussi la tradition que Ghazzālī cite avec prédilection . « Dieu dit : Mon

(1) *Iḥyā'*, III, 20 ('Adjā'ib al-ḳalb, bayān 9).

(2) Pour des idées plus ou moins parallèles chez saint Augustin voir Gilson, *Introduction*, p. 277-8.

ciel et ma terre ne peuvent me contenir, mais le cœur croyant, doux et humble de mon serviteur me contient » (1). Voici un autre passage où Ghazzālī se prononce sur ce sujet : « ... le mystère du cœur dans lequel la réalité de la vérité entière se révèle, de sorte qu'il contient le monde entier et que l'image de l'univers s'y révèle. Alors sa lumière brille d'un grand éclat, l'existence entière s'y montrant d'une manière adéquate, tandis qu'au commencement il était caché comme dans une niche. Mais quand sa lumière se montre et que sa beauté se révèle par l'éclat de la lumière de Dieu, l'homme en se tournant vers son cœur, trouve en lui une beauté éclatante qui le transporte, de sorte qu'il s'écrie : « Je suis la Vérité ». Et s'il n'y voit pas clair, il se laisse séduire en s'obstinant, et il périt » (2).

Si, d'une part, le cœur est l'élément spirituel le plus élevé de l'homme, d'autre part, en tant qu'organe central, il se rattache aussi aux inclinations inférieures. « Le cœur a deux portes, l'une tournée vers l'extérieur — c'est-à-dire les sens —, l'autre vers le royaume intérieur, et cette porte est celle de l'inspiration, de l'insufflation de la crainte de Dieu et de la révélation... c'est l'oscillation merveilleuse du cœur entre le monde visible et le monde du Royaume » (3). — « Le cœur est comme une tente dressée à plusieurs portes par chacune desquelles pénètrent les états changeants (*aḥwāl*). On peut le comparer aussi à une cible sur laquelle on lance des flèches ou bien à un miroir sur lequel toutes sortes d'images passent, l'une après l'autre, de sorte qu'il n'est jamais vide, ou bien à un étang dans lequel se déversent les eaux de divers ruisseaux qui s'y dirigent. Ces impressions variées entrent dans le cœur en toutes circonstances, soit de l'extérieur — c'est-à-dire par les cinq sens —, soit de l'intérieur — c'est-à-dire par les choses imaginées, le désir, la colère et la constitution morale formée par le caractère. Car, lorsque l'homme perçoit quelque chose par les sens, son cœur en est impressionné. Ainsi, lorsque, par exemple, le désir est excité par trop d'aliments ou par la vigueur de la constitution, le cœur s'en ressent. Et quand les sens sont clos, comme il reste encore des souvenirs dans l'âme, l'imagination passe d'une chose à une autre, et, parallèlement, le cœur passe d'un état à un autre. Bref, pour des causes multiples, le cœur est constamment sujet à des changements et à des impressions ».

« Ce qui se produit spécialement dans le cœur sont ces impressions irrégulières qu'on appelle *khawāṭir*. J'entends par là les pensées et les souvenirs qui s'y produisent, aussi bien que l'aperception de connaissances récentes ou de souvenirs... Ces pensées stimulent la volonté. Car l'intention, la décision et la volonté se produisent seulement quand la chose voulue s'est présentée à l'esprit. Ainsi, les *khawāṭir* sont des germes d'actions. Ils mettent en mouvement le désir, celui-ci stimule la décision ; celle-ci met en action l'intention et cette dernière met les membres en mouvement » (1).

(1) *Iḥyā'*, III, 14, l. 24 (ʿAdjā'ib al-ḳalb, bayān 6) ; cf. saint Augustin, *Soliloquia animae*, chap. XXX : Ecce Dominus Deus meus summe, omnipotentissime, inveni locum ubi tu habitas : quia in anima quam creasti ad imaginem et similitudinem tuam, quae te solum quaerit et desiderat.

(2) *Iḥyā'*, III, 361, *infra*, 362 (Ghurūr, ṣinf 3).

(3) *Iḥyā'*, III, 25, *supra* (ʿAdjā'ib al-ḳalb, bayān 10).

(1) *Iḥyā'*, III, 25, 26 (*ibidem*, bayān 11).

A ces pensées passagères sont plus ou moins connexes les suggestions du diable (*wiswās*). « On ne peut s'affranchir de la multitude de ces suggestions qu'en fermant les portes des *khawāṭir*. Ces portes sont les cinq sens, et leurs portes intérieures sont les désirs et les liens du monde. La solitude d'une pièce obscure ferme la porte des sens, et la séparation de sa famille et l'abandon de ses biens réduit les portes d'entrée des *wiswās* dans l'intérieur. Néanmoins il leur reste encore l'entrée intérieure par les souvenirs qui se produisent dans le cœur. Le seul moyen de les tenir à l'écart est de s'absorber dans le *dhikr*. Et même alors le diable ne cesse d'attirer le cœur à lui, de le disputer à Dieu et de le détourner du *dhikr*. L'homme doit donc nécessairement le combattre et ce combat se termine seulement à la mort, car aucun homme ne peut s'affranchir du diable tant qu'il est en vie (1). Quelquefois même le diable augmente ses efforts à cause de la résistance qu'il rencontre et de la guerre morale par laquelle on se défend contre le mal qu'il apporte. Mais jamais, tant que le sang coule dans son corps, l'homme ne peut s'affranchir complètement de cette guerre morale, car, tant qu'il vit, les portes par lesquelles le diable entre dans le cœur restent ouvertes sans se fermer jamais. Ces portes sont : le désir, la colère, l'envie, la convoitise, la gloutonnerie, etc. » (2).

Le cœur, dont la versatilité est illustrée par la tradition : « Le cœur du croyant est entre deux doigts de Dieu » (3), est donc une chose inconstante. C'est une

(1) Cf. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 216.
(2) *Iḥyā'*, III, 29 (*ibidem*, bayān 11).
(3) *Iḥyā'*, III, 26 (*ibidem*, bayān 11).

forteresse que le diable s'efforce de prendre. Besoin est donc d'être constamment sur ses gardes contre l'ennemi qui épie la moindre inattention pour saisir l'occasion d'entrer (1).

Malgré cela, le processus de purification patiemment prolongé peut rendre le cœur sain et préparé à l'autre monde, à ses délices et à la proximité du Seigneur des mondes (2).

Voilà, en traits généraux, la psychologie de Ghazzālī, compliquée, certes, mais moins compliquée que son objet vivant. Cette psychologie représente, pour ainsi dire, la théorie anthropologique de Ghazzālī. Elle trouve son complément, nécessaire pour la connaissance de notre auteur, dans les passages qui représentent l'homme, non tel qu'il devrait être, mais tel qu'il est. Nous trouverons alors un être beaucoup moins divin.

« Il n'existe aucun fils d'Adam en qui le désir ne l'emporte sur la raison, ni le naturel appartenant à l'arsenal de Satan sur le naturel appartenant à l'arsenal des anges. De sorte que, pour chaque homme, prophète ou imbécile, il est nécessaire de revenir de son inclination originelle pour les désirs. Ne pense donc pas que cette nécessité ait été spéciale à Adam. C'est dans ce sens qu'un poète a dit : « Ne croyez pas que seule Hind ait besoin d'une excuse : la structure de l'âme de chaque femme s'appelle Hind ». C'est un verdict éternel prononcé sur le genre humain et qu'on ne saurait se représenter autrement, à moins que la coutume divine ne changeât, — changement qui,

(1) *Iḥyā'*, III, 30 (*ibidem*, bayān 12).
(2) *Iḥyā'*, IV, 41 (Tawba, rukn 3, bayān 1).

d'ailleurs, ne serait guère désirable. Donc, quiconque atteint l'âge adulte comme incrédule ignorant, est obligé de se convertir de son ignorance et de son incroyance. Celui qui atteint cet âge en étant musulman comme ses parents, mais indifférent aux vérités de l'islam, a le devoir de se convertir de son indifférence et d'acquérir la connaissance du sens de l'islam; car l'islam de ses parents ne lui est d'aucun profit, tant qu'il ne devient pas musulman lui-même » (1).

« La raison atteint sa maturité seulement après la maturité du désir et de la colère, et après celle des autres qualités blâmables qui forment les moyens par lesquels Satan nous induit en erreur. Car la maturité de la raison ne se produit que vers l'âge de quarante ans ; sa base s'achève vers l'âge adulte, tandis que ses débuts se montrent dès l'âge de sept ans. Or les désirs sont les forces auxiliaires de Satan, tandis que la raison est la force auxiliaire des anges. Quand ces deux groupes se rencontrent, la guerre devient inévitable (2) ; car leur opposition réciproque, opposition comparable à celle qui existe entre la nuit et le jour, les ténèbres et la lumière, fait qu'ils ne peuvent se supporter. Quand l'un s'empare de l'hégémonie, l'autre est inévitablement troublé. Or les désirs atteignant leur maturité dans l'adolescence, avant la maturité de la raison, les forces auxiliaires de Satan ont la pré-

(1) *Iḥyā'*, IV, 9, l. 23 suiv. (Tawba, rukn I, bayān 4).

(2) Cf. Pascal, *Pensées*, éd. Brunschvicg, fragm. nº 412 : Guerre intestine de l'homme entre la raison et les passions. S'il n'avait que la raison sans passions... S'il n'avait que les passions sans raison... Mais ayant l'un et l'autre, il ne peut être sans guerre, ne pouvant avoir la paix avec l'un qu'ayant guerre avec l'autre : ainsi il est toujours divisé, et contraire à lui-même.

séance. Elles commandent la situation et le cœur s'accoutume aux exigences des désirs .. de sorte qu'il lui est difficile de s'en arracher. Alors la raison, qui est une force auxiliaire de Dieu sauvant Ses amis des mains de Ses ennemis, commence à éclore peu à peu. Si elle ne possède pas assez de force et de perfection, Satan s'empare du cœur... Mais si la raison possède assez de force et de perfection, son premier souci consiste à subjuguer les forces de Satan en brisant les désirs, en écartant les habitudes et en ramenant la nature par la force aux devoirs de la religion. Voilà le sens de la conversion » (1).

Le terme conversion correspond à l'arabe *tawba*, qui signifie également repentir. Aussi est-il tout naturel que la *tawba* soit un état qui doive accompagner l'homme jusqu'à sa fin. « Quant à la preuve de l'obligation d'un repentir perpétuel et dans toutes les circonstances, elle consiste dans le fait que personne n'est libre des péchés de ses membres (2), puisque même les prophètes n'en sont pas exempts, selon le témoignage de leurs péchés, de leur repentir et de leurs pleurs qui se trouve dans le Qoran et la Tradition. S'il arrive que l'homme est exempt de péchés véniels, son cœur ne l'est cependant pas d'intentions mauvaises. Au cas même où son cœur serait libre de celles-ci, il ne le serait pas du souffle du Diable, lequel suggère des pensées de toutes sortes qui détournent l'homme du *dhikr*. Serait-il encore libre de ce souffle du diable qu'il serait toujours sujet

(1) *Iḥyā'*, IV, 9, l. 11 suiv. *(ibidem)*.

(2) C'est-à-dire les péchés véniels. Le terme s'explique par le contraste qu'il y a entre le cœur, organe central, et les membres.

aux divagations et au manque de connaissance de Dieu, de Ses attributs et de Ses actions » (1).

En effet Ghazzālī s'est pénétré de la pensée chrétienne et musulmanne que l'homme porte Satan dans son for intérieur, comme le sang qui coule dans ses veines, et que, par conséquent, la mort seule peut l'en délivrer (2).

Ainsi l'homme (image de Dieu et microcosme) est en même temps assujetti à la concupiscence et à l'influence de Satan en général. De façon toute chrétienne Ghazzālī a flétri la misère de l'homme qui, — il est vrai —, en se connaissant lui-même connaît son Seigneur, mais qui doit reconnaître en même temps « qu'il est plus vil et plus insignifiant qu'aucun être et que la seule attitude qui lui convienne est l'humilité, l'abaissement et le mépris de soi-même. Et quand il connaît son Seigneur, il sait qu'à Dieu seul conviennent la Grandeur et la Majesté » (3).

Comme tous les grands esprits Ghazzālī a reconnu les bornes de notre connaissance et de notre intelligence. Voici la comparaison dont il se sert pour illustrer cette notion : « Quelques aveugles, qui n'avaient jamais vu d'éléphant et qui n'en connaissaient même pas la description, apprirent un beau jour qu'un animal de ce nom était venu dans leur ville. Afin de s'en faire une idée, ils se mirent à le tâter. Le premier tomba sur une de ses pattes, le second sur ses défenses et le troisième sur son oreille.

(1) *Iḥyā'*, IV, 10, *supra (ibidem)*.

(2) Cf. *Iḥyā'*, III, 27, *supra* (ʿAdjā'ib al-ḳalb, bayān 11) ; 340, 5 suiv. (Ghurūr, bayān 1) ; 277 (Djāh, shaṭr 2, bayān 6) ; IV, 147 ; 148 (Khawf, shaṭr 2, bayān 4).

(3) *Iḥyā'*, III, 314, *infra* (Kibr. shaṭr 1, bayān 9).

Quand on leur demanda une description de l'animal, le premier dit : L'éléphant a la plus grande ressemblance avec une colonne, sauf que sa surface est moins âpre. Le second réfuta cette opinion en disant : Non, il est dur sans souplesse et uni sans âpreté ; il n'a pas le diamètre d'une colonne, mais plutôt d'un poteau. Enfin, celui qui était tombé sur l'oreille, dit : Parbleu, tous les deux ont raison : il est mou et en même temps âpre ; toutefois, il est ni comme une colonne ni comme un poteau, mais plutôt comme une peau large et dure ». — Ces trois personnes, poursuit Ghazzālī, avaient raison chacune à sa manière, mais l'ensemble échappait à leur connaissance. Ainsi en est-il pour la plupart des choses sur lesquelles nous discutons (1). C'est pourquoi Ghazzālī nous donne le conseil de ne pas chercher à pénétrer dans des mystères qui ne nous ont pas été révélés. Car ce que nous avons reçu de connaissance est insignifiant (2).

C'est précisément cette conviction de notre ignorance vis-à-vis de l'éternité qui nous entoure, qui a amené Ghazzālī à s'exprimer en des termes qui évoquent le souvenir d'une comparaison bien connue de Pascal, comme l'a signalé M. Asín Palacios (3).

Je traduis d'abord les textes, qui sont tout à fait parallèles au fameux pari (4). « Le raisonnement dont Satan fait usage repose sur deux bases : l'une que ce monde est comme de l'argent au comptant, tandis que l'autre est semblable à une vente à crédit, ce qui est

(1) *Iḥyā'*, IV, 7 (Tawba, rukn 1, b. 3).

(2) *Iḥyā'*, II, 139 (Ulfa, bāb 1, bayān ma'nā 'l-ukhuwwa).

(3) *Los precedentes musulmanes del pari de Pascal*, Santander, 1920.

(4) *Iḥyā'*, III, 335, 19 suiv., 336 (Ghurūr, bayān 1) ; Asín, p. 16 suiv.

juste. L'autre, que l'argent comptant est préférable à la vente à crédit, ce qui est une source d'erreurs, car ce n'est pas juste. Si le montant de la vente au comptant est égal à celui de la vente à crédit, le comptant est en effet préférable. Dans le cas contraire, c'est le crédit qui est préférable. Même l'incrédule égaré donne dans son commerce un sou pour en recevoir dix à crédit ; il ne dit donc pas que le comptant est meilleur que le crédit, et il n'abandonne pas son trafic. D'autre part, quand le médecin prescrit à quelqu'un de s'abstenir de fruits et de mets délicieux, il les abandonne à l'instant, par peur d'une maladie douloureuse dans l'avenir. Il abandonne donc le « comptant » et se contente du « crédit ». Ainsi les marchands parcourent les mers en bateau en dépensant des sommes au comptant en vue de profits à crédit ».

« Si donc dix dans l'avenir sont préférables à un immédiatement, que sont les plaisirs de ce monde et sa durée en comparaison de la durée de l'autre ? La durée maxima de la vie de l'homme est de cent ans, ce qui, en comparaison de l'autre monde, n'est même pas dans le rapport de un à cent millions. Ainsi l'homme donne un pour acquérir un million ou plutôt l'infini. Et en ce qui concerne la qualité, les délices de ce monde sont troubles et mêlées d'éléments inférieurs, tandis que celles de l'autre monde sont pures et non troublées ».

« Par conséquent, il est faux de dire que le comptant vaut mieux que le crédit. La faute consiste en ce qu'on applique un dicton général à un cas spécial, sans se rendre compte de sa signification dans ce cas spécial. Car, lorsqu'on dit que le comptant est préférable au

crédit, on veut dire : préférable au crédit égal au comptant ».

« Alors Satan a recours à l'autre raisonnement, à savoir que la certitude est préférable au doute, raisonnement dans lequel le doute représente l'autre monde. Ce raisonnement est pire que le premier, les deux termes étant faux. Comment cela ? Le marchand, lorsqu'il se donne de la peine, est dans la certitude, tandis que son profit est un sujet de doute. Celui qui étudie le droit est dans la certitude pendant ses efforts, mais il n'est pas sûr d'atteindre le rang de savant. Le chasseur qui parcourt le terrain de chasse est dans la certitude, mais il n'est pas sûr du tout d'attraper du gibier. D'après l'opinion courante, l'attitude des savants est également comparée à une chasse. En tout cas, il s'agit toujours de l'échange d'une certitude contre quelque chose de douteux. Mais le marchand se dit : « Si je ne fais pas de commerce, je n'aurai pas à manger et je serai dans le besoin ; si je fais du commerce, j'aurai un peu de fatigue, mais beaucoup de profit ». De même, le malade boit une potion mauvaise dont il a le dégoût, prenant la certitude de l'amertume de la potion en échange d'une guérison douteuse, mais en se disant : « Le dommage causé par l'amertume de la potion est insignifiant comparé à la maladie et à la mort dont j'ai peur ».

« Aussi celui qui doute de la vie future doit se dire : « D'après ce qu'on dit, patienter quelques jours — c'est-à-dire jusqu'à la fin de la vie — est insignifiant comparé à la vie future. Si ce qu'on en dit est un mensonge, il ne m'échappera que le plaisir des jours de ma vie. J'ai déjà été dans la non-existence depuis l'éternité jusqu'à maintenant, sans jouir de plaisirs ;

je puis donc compter retourner dans la non-existence ».

« Si, au contraire, ce qu'on en dit est vrai, je resterai dans le feu pour l'éternité. Cela me sera insupportable. C'est pourquoi Alī a dit à tel hérétique : « Si ce que tu dis est vrai, tu gagnes et nous aussi ; mais si nous avons raison, nous gagnons et tu as perdu ».

« Quant au second terme du raisonnement de Satan, à savoir que la vie future est incertaine, c'est aussi une erreur. Car, dans l'opinion des croyants, c'est de la certitude. Elle repose sur deux raisons. La première est la foi et la croyance en l'autorité des prophètes et des théologiens. C'est aussi une voie pour écarter l'erreur, et c'est la raison sur laquelle repose la certitude de la masse des croyants et de la plupart de ceux qui se distinguent de la masse. Ils ressemblent en cela au malade qui ne connaît pas le remède de sa maladie. Mais les médecins et les gens de la profession sont tous d'avis que le remède est dans telle plante, de sorte que le malade est plein de confiance en eux et, sans demander aucune vérification médicale, il se fie à leur parole et leur obéit »...

« La seconde raison sur laquelle repose la connaissance de la vie future est la révélation des prophètes et l'inspiration des saints ».

Voici le second passage sur ce sujet (1). « Parmi les intelligents, il n'est personne qui ne croie au jour suprême et qui ne reconnaisse la récompense et la punition, quoiqu'il y ait des divergences de détail. S'ils ont raison, tu (2) te trouves en face d'une punition

(1) *Iḥyā'*, IV, 54, 21 suiv. (Tawba, rukn 4) ; Asín, *loc. cit.*, p. 21.
(2) L'incrédule.

éternelle. S'ils mentent, il ne t'échappera que quelques plaisirs de ce monde passager et trouble. Si l'on est intelligent, cette pensée ne laissera place à aucune hésitation. Car la durée de la vie ne peut être comparée à l'éternité. Si nous nous figurons le monde rempli de grains et qu'un oiseau vienne emporter un grain une fois dans un million d'années, le grain disparaîtra sans que le tout diminue. Comment l'intelligent ne renoncerait-il pas aux plaisirs pendant, disons, cent ans, en vue d'une félicité qui durera toute l'éternité ? C'est pour cela que Abu'l-'Alā' Aḥmad b. Sulaimān al-Tanūkhī al-Ma'arrī (1) a dit : « L'astronome et le médecin prétendent que les morts ne ressusciteront pas. Je leur dis : Si vous avez raison, je ne perdrai pas. Mais si moi j'ai raison, c'est vous qui perdrez » (2).

Enfin nous traduisons le passage suivant, tout pascalien (3) : « Bref, les gens intelligents approuvent que tu te figures être dans le monde tout seul, vis-à-vis de Dieu, et qu'en face de toi se trouvent la mort, la comparution devant Dieu, le règlement des péchés, le paradis et l'enfer. Dirige donc ton attention vers ce qui te regarde de ces choses et abandonne le reste. Cela te suffira ».

(1) Fameux esprit fort, mort en 1058.
(2) Ces vers sont aussi cités par Ghazzālī dans son *Kitāb al-arba'īn*, p. 215.
(3) *Iḥyā'*, I, 38 ('Ilm, bāb 3, bayān 3, fin).

CHAPITRE III

Cosmologie et Mystique

P. 79-82, double série de termes techniques : 1. l'Un — le νοῦς (le *ʿaḳl*, le verbe) l'âme — la matière ; p. 82-84, 2. *malakūt (amr)*, *djabarūt*, *mulk*. *Malakūt* et *djabarūt ;* p. 84-85, relations entre ces termes et la psychologie ; p. 86, l'homme et le cosmos ; p. 86-88, la Table Bien-gardée et le cœur ; les idées ; p. 89-90, les deux mondes et le rapport qui existe entre eux ; p. 90-94, symbolisme ; le Qoran, le prophétisme ; p. 95, la Plume ; microcosme et macrocosme ; p. 96, les idées et les *realia ;* le rêve ; p. 97-100, le double sens du Qoran ; *malakūt* et *djabarūt* dans les derniers écrits de Ghazzālī ; p. 100, explication des textes sacrés.

Deux circonstances ont compliqué la cosmologie de Ghazzālī : l'une consiste en ce qu'il fait usage de deux séries de termes techniques ; l'autre en ce que, dans une de ces séries, il s'est produit un changement dont Ghazzālī n'a pas rendu compte et que nous constatons sans en connaître le motif. En général, toutefois, les idées cosmologiques de notre auteur s'accordent avec celles des néo-platoniciens et des écoles plus ou moins apparentées.

Nous commencerons notre examen par le système d'émanation néo-platonicien bien connu : l'Un — le νοῦς — l'âme — la matière. « Le plus élevé des êtres

produits est le *ʿaḳl* (1). Dieu l'a produit par le Verbe (2), ni la matière, ni le temps ne sont antérieurs au *ʿaḳl ;* seul le Verbe lui est antérieur. On ne peut pas dire que le Créateur est antérieur au Verbe : le terme antérieur ne serait pas à sa place ici, puisque antériorité et postériorité s'appliquent seulement aux existences tombant sous la catégorie de la relativité, tandis que le Créateur est celui qui cause antériorité et postériorité sans être sujet à ces catégories Lui-même ».

« Ce qui est en-deça du *ʿaḳl*, c'est l'Ame, le *ʿaḳl* lui étant antérieur. Cette antériorité est une antériorité ontologique et non une antériorité de temps, d'espace ou de matière. L'antériorité ontologique ne commence qu'avec le *ʿaḳl*, tandis que l'antériorité temporelle commence avec l'âme et l'antériorité spatiale avec la nature. La nature est donc antérieure à l'espace et aux distinctions spatiales : la catégorie d'espace ne s'applique pas à la nature. L'espace prend son origine dans la force motrice de la nature, ou bien dans son mouvement dans les corps ».

« L'âme est antérieure au temps et aux distinctions temporelles ; la catégorie du temps ne s'applique pas à elle ; le temps et la durée commencent par elle, c'est-à-dire par son désir de la perfection du *ʿaḳl.* »

« De même le *ʿaḳl* est antérieur aux essences et aux essentialités ; la catégorie de l'essence ne s'applique pas à lui non plus que celle de la substance. La substantialité ne commence que par le *ʿaḳl*, ce qui veut dire qu'il est l'origine des substances et qu'il est antérieur aux essences, aux substances, à la durée et au

(1) Terme qui correspond à νοῦς ; voir *supra*, p. 61-62.
(2) *Al-amr ;* voir *infra*, p. 81, 82, 83.

temps, à l'espace, à la corporéité et à la matière et ne peut être décrit par aucune de ces catégories inférieures à lui, si ce n'est symboliquement. »

« Le maître de la création et du Verbe est le maître de la royauté et de la possession. Il est le premier et le dernier, de sorte qu'on sait qu'il n'est pas sujet au temps. Il est l'extérieur et l'intérieur, de sorte qu'on sait qu'il n'est pas sujet à l'espace. Exaltée soit Sa majesté, sanctifiés soient Ses noms. »

« Nous entendons par le Verbe la puissance divine. Quand nous disons que le *ʿaḳl* est sorti du Verbe par une force productive, nous ne voulons pas dire que le Verbe est celui qui produit l'univers. Notre seule intention est d'ôter l'association de la Réalité primordiale à l'idée d'une création par contact. Celui qui produit en effet est le maître de la création et du Verbe » (1).

Voilà donc le système d'émanation dans la forme que Ghazzālī lui a donnée. On voit bien que c'est un effort — pas trop hardi d'ailleurs — pour combiner la représentation néo-platonicienne et fondamentale des phases d'émanation avec l'idée aristotélicienne de Dieu comme moteur ultime des sphères, dont nous avons déjà trouvé des traces dans le cours de nos recherches (2). Là, c'était le Verbe comme moteur de la sphère ultérieure, ici, c'est le Verbe comme intermédiaire entre Dieu et le *ʿaḳl* : Toutefois, ce n'est pas l'idée aristotélicienne qui intéresse Ghazzālī, mais plutôt celle de l'émanation avec ses phases qui, dans sa pensée, ont une valeur réelle pour l'homme.

(1) *Maʿāridj al-ḳuds*, p. 203-4.
(2) Voir *supra*, p. 12.

Il dit d'ailleurs lui-même dans le *Maʿāridj* (ce qui résulte aussi du passage du *Mishkāt* traduit ci-dessus) que le Verbe ne représente dans sa pensée aucune fonction positive. Néanmoins, Dieu et le Verbe constituent une unité dualiste ; de même, d'après un autre passage du même livre (1), le Verbe est le créateur. On ne saurait écarter sur ce point l'influence de la pensée chrétienne, — peut-être aussi celle de Philon —, sur notre auteur. Mais, tandis que dans la pensée chrétienne le Verbe, incarné dans Jésus-Christ, est précisément ce qui constitue un rapprochement entre Dieu et le monde, dans la pensée de Ghazzālī, le Verbe sert, au contraire, à écarter un contact direct qui causerait des difficultés insurmontables à la transition de l'unité à la pluralité, difficulté principale du système néo-platonicien. Nous verrons tout à l'heure que le Verbe ne devient une réalité vivante pour Ghazzālī que par son identification avec la *malakūt*. L'identification du Verbe avec l'Ange Obéi (2) permettra à Ghazzālī de combiner son angéologie avec ses idées cosmologiques et théologiques, mais elle ne deviendra cependant pas un facteur important de sa pensée.

L'identité du Verbe avec la *malakūt* se trouve dans l'autre série de termes cosmologiques qui se constitue ainsi : Dieu — la *malakūt* ou le *amr* — la *djabarūt* — le *mulk*.

Le terme *malakūt*, d'origine araméenne (3), se trouve dans le Qoran exclusivement dans les combi-

(1) *Maʿāridj*, p. 149.

(2) *Maʿāridj*, p. 149 ; voir *supra*, p. 16.

(3) Cf. *On the relation between Ghazzālī's cosmology and his mysticism*, apud *Meded. Kon. Ak. v. Wetenschappen*, Amsterdam, vol. 75, sér. A, nº 7.

naisons *malakūt al-samāwāt wa'l-arḍ*, « le royaume des cieux et de la terre » (1), et *malakūt kull shai'*, « la souveraineté universelle » (2). Le terme est le synonyme de *mulk* ; seulement, celui-ci s'applique aussi à la royauté humaine, tandis que *malakūt*, jugé comme mot araméen plus solennel, désigne exclusivement la royauté de Dieu.

Djabarūt, « souveraineté », aussi emprunté à l'araméen, se trouve pour la première fois dans le *ḥadīth*, dans des formules laudatives, où Dieu est appelé « le Seigneur de souveraineté, royauté, majesté et grandeur » (3).

Amr, « le Verbe », « l'ordre », se trouve souvent dans le Qoran ; il est cependant douteux si, dans la terminologie de ce livre, *amr* ait une relation quelconque avec le logos chrétien ou philonien (4). Il est certain, d'autre part, qu'al-Fārābī emploie ce terme dans son acception cosmologique, comme aussi *malakūt* et *djabarūt*. Mais il n'est guère possible d'établir une inter-relation constante entre ces termes dans le langage d'al-Fārābī, d'Avicenne et de Ghazzālī. Nous étudierons d'abord les passages où notre auteur attribue le plus haut rang à *malakūt* et à *amr*.

En donnant une description de la voie du mystique et des régions que le pèlerin doit traverser, Ghazzālī

(1) Sura VI, 75 ; VII, 184.

(2) Sura XXIII, 90 ; XXXVI, 83.

(3) Aḥmad b. Ḥanbal, V, 288, 397, 398, 400, 401 ; Nasā'ī, *Taṭbīk*, bāb 12, 25, 73, 86, etc.

(4) Voir H. Grimme, dans *Orientalische Studien... Th. Nöldeke gewidmet*, p. 453.

s'explique ainsi (1) : « Il faut savoir que les mondes (2) que ton chemin traverse sont au nombre de trois. Le premier est celui du *mulk* et de la vision sensible (*shahāda*)... tu passeras facilement ses stations. Le second est celui de la *malakūt* ; il est au-delà de moi (3). Ce n'est que lorsque tu m'auras traversé, que tu parviendras aux stations de ce monde-là. Tu y trouveras de vastes déserts, des montagnes abruptes, des mers profondes, de sorte que je ne saurais dire comment tu en sortiras sain et sauf. Le troisième est celui de la *djabarūt*. Il se trouve entre celui du *mulk* et celui de la *malakūt*. Tu en as déjà traversé les trois premières stations, celles du pouvoir, de la volonté et du savoir. Ce monde tient le milieu entre celui de la vision sensible et celui de la *malakūt*, le premier étant plus facile, l'autre plus rude à traverser. »

« Or le monde de la *djabarūt*, de par sa position intermédiaire, peut être comparé à la stabilité d'un vaisseau qui tient aussi le milieu entre celle de la terre et celle de l'eau ; il n'est ni instable comme l'eau, ni stable comme la terre. Quiconque marche sur la terre, marche dans le monde de la vision sensible. S'il a la force de voyager en vaisseau, il est comme celui qui se meut dans le monde de la *djabarūt*. Et s'il parvient à pouvoir marcher sur l'eau sans vaisseau, il marche dans le monde de la *malakūt* sans chanceler. Si tu ne peux marcher sur l'eau, retourne, car tu as

(1) *Iḥyā'*, IV, 223-4 (Tawḥīd, shaṭr 1, bayān 2).

(2) *'Awālim*, pluriel de *'ālam* « monde », désignation des régions cosmiques.

(3) C'est le savoir qui parle.

quitté la terre et démoli le vaisseau, et devant toi il n'y a plus rien que de l'eau ».

« En entrant dans le monde de la *malakūt* tu regarderas la Plume (1), avec laquelle le savoir est écrit sur la table du cœur et par laquelle tu obtiendras la certitude (*al-yaḳīn*) nécessaire pour marcher sur l'eau. »

Il n'y a guère d'autre passage dans les œuvres de Ghazzālī, où le parallélisme entre sa cosmologie et sa psychologie soit exprimée avec autant de netteté. Ce parallélisme est d'une signification considérable pour sa mystique, sa théologie et sa personnalité, car il lui fournit la base de connaissance absolument sûre qu'il cherchait dès avant sa conversion. Nous aurons à approfondir ce sujet dans un chapitre suivant. Constatons seulement ici que la *djabarūt* correspond aux facultés psychiques et la *malakūt* à la faculté supérieure de la connaissance mystique. Il ressort de là que les passages sur la *malakūt* et la *djabarūt* ont alternativement trait à la cosmologie et à la psychologie.

L'explication que Ghazzālī donne de ces termes dans son *Imlā'* est la suivante (2) : « La région du monde de la *malakūt*, c'est ce que Dieu a produit par le Verbe éternel, sans gradation, et qui reste dans le même état, sans augmentation ni diminution (3). La région de la *djabarūt* est située entre les deux mondes, de sorte que, si d'une part elle peut se manifester dans le monde visible, d'autre part le pouvoir éternel l'a rattachée au monde de la *malakūt*. »

(1) L'une des entités préexistantes, l'instrument des décrets divins et de la révélation.

(2) P. 218-9.

(3) C.-à-d. le monde des idées, perpétuellement invariable et actif.

Voici une description de la relation qui existe entre ces domaines cosmiques et l'homme : « L'univers comprend plusieurs mondes : celui du *mulk*, qui tombe sous les sens, celui de la *malakūt*, qui est intérieur et dans l'intelligence et celui de la *djabarūt*, qui se trouve entre les deux et est en contact avec eux. Cette division correspond aux trois parties constitutives de l'homme » (1).

Voilà encore une fois l'homme microcosme. Mais il n'y a pas seulement parallélisme entre lui et le macrocosme, il y a aussi contact direct avec ce monde des réalités stables qui est le monde du Verbe. Ces réalités ont pour centre la Table Bien-gardée, sur laquelle Dieu a écrit le cours entier du monde ainsi que le contenu des livres révélés. Ghazzālī se prononce sur cette représentation de la manière suivante : « Le cœur ressemble à un miroir (2) dans lequel se réfléchissent les formes (3) et les *realia*. Tout ce que Dieu a fixé par Son décret depuis le commencement de la création du monde jusqu'à sa fin est consigné dans un objet créé par Dieu, qui est désigné dans le Qoran tantôt par « la Table », tantôt par « le Livre manifeste », tantôt par « *imām* manifeste ». Tout ce qui a eu lieu et aura lieu dans le monde y est écrit et dessiné d'une manière invisible pour nos yeux. Ne pense pas que cette Table soit en bois, en fer ou en os, ou que le Livre soit en papier ou en parchemin. Non, il faut comprendre une fois pour toutes que la Table ne ressemble pas aux tables d'ici-bas (4), que le Livre de Dieu ne ressemble

(1) *Imlā'*, p. 222.

(2) La comparaison se trouve chez al-Fārābī, *Fuṣūṣ*, Faṣṣ n° 39.

(3) Nous verrons plus tard que ce terme désigne aussi les « idées » platoniciennes ou plotiniennes.

(4) Idée d'al-Fārābī, *Fuṣūṣ*, Faṣṣ n° 47.

pas aux livres d'ici-bas, de même que Son essence et Ses attributs ne ressemblent pas à l'essence et aux attributs des créatures. Mais si tu cherches une comparaison pour faciliter l'entendement, rappelle-toi que la présence des décrets sur la Table ressemble à la présence des mots et des lettres du Qoran dans le cerveau et dans la mémoire de celui qui sait ce livre par cœur. Le Qoran y est représenté, de sorte que, lorsque cet homme le récite, il l'a comme devant les yeux. Toutefois, si l'on examinait son cerveau atome par atome, on n'y trouverait aucune lettre. Ainsi faut-il se figurer la Table où tous les décrets de Dieu se trouvent consignés, sans aucune écriture ou lettre visible ».

« La Table, de son côté, ressemble également à un miroir où apparaissent les formes (1). Quand un second miroir se trouve vis-à-vis de celui-ci, sa forme se réfléchit dans l'autre, à condition qu'il n'y ait pas de voile entre les deux. Or, le cœur est un miroir apte à recueillir les données du savoir ; la Table est également un miroir où se trouvent toutes les données du savoir total. Mais quand le cœur est occupé par ses désirs et par les exigences des sens, un voile se répand entre lui et la Table Bien-gardée qui appartient à la *malakūt*. Quand un vent s'élève et met en mouvement ce voile et le soulève, quelque chose du monde de la *malakūt* brille dans le miroir du cœur comme un éclair fugitif. Quelquefois aussi cela dure plus longtemps, mais d'habitude la durée n'est pas prolongée. Tant que l'homme est en état de veille, il est occupé par ce que les sens lui transmettent du monde sensible qui forme un voile entre lui et le monde de la *malakūt*. La signi-

(1) Voir *supra*, p. 41, 55.

fication du sommeil est que les sens sont endormis et n'apportent rien au cœur. Lorsque le cœur est ainsi libre et qu'il est pur, le voile entre lui et la Table Bien-gardée se soulève, de sorte que quelque chose de ce qui est en elle tombe dans le cœur comme une image se réfléchit d'un miroir dans un autre, quand le voile qui se trouve entre eux se soulève (1) ».

Ce monde de la *malakūt* et du Verbe avec ses formes fixes et qui a son centre dans la Table Bien-gardée est un point de repère pour les idées platoniciennes chez Ghazzālī. Ghazzālī n'emploie le terme « idées » (*ma-'anī*) que fort rarement. Toutefois, même s'il ne se trouvait pas de passage explicite sur les idées dans le *Mishkāt al-anwār*, la relation entre le monde de la *malakūt* et les idées platoniciennes serait manifeste, d'abord par la représentation de la Table Bien-gardée, où la Plume a inscrit tout ce qui arrivera dans le monde, et aussi par le fait que la *malakūt* représente la réalité vis-à-vis du monde créé, qui n'est qu'une ombre (2), un reflet (3), une image (4), une copie (5) de l'autre.

Voici la traduction du passage du *Mishkāt* qui contient l'essence de la doctrine ghazzalienne des idées (6). « Il faut savoir que l'univers se compose de deux mondes, l'un spirituel, l'autre corporel, ou bien l'un sensible, l'autre intelligible (7), ou bien l'un inférieur,

(1) *Iḥyā'*, IV, 457 (Mawt, shaṭr 1, bāb 8); cf. aussi III, 21 ('Adjā'ib al-ḳalb, bayān 9).
(2) *Kitāb al-arba'īn*, p. 62 paen.
(3) *Iḥyā'*, III, 21 ('Adjā'ib al-ḳalb, bayān 9).
(4) *Mishkāt*, p. 14.
(5) *Iḥyā'*, IV, 95 (Ṣabr, shaṭr 2, bayān 1).
(6) *Mishkāt*, p. 28 suiv.
(7) *ḥissī* et *'aḳlī*.

l'autre supérieur. Ces couples de termes sont synonymes et l'usage dépend seulement des connotations. Si l'on considère chacun des mondes en soi, on dit : corporel et spirituel. Quant on les considère par rapport à l'œil de l'observation, on dit : sensible et intelligible. Quand on les considère dans leur rapport mutuel, on dit : supérieur et inférieur. On peut encore appeler l'un le monde du *mulk* et de la vision sensible et l'autre celui de ce qui est caché et de la *malakūt*... »

« Si tu as reconnu la signification des deux mondes, il te faut savoir que le monde supérieur, celui de la *malakūt*, est le monde caché, parce qu'il est caché à la majorité des hommes. Au contraire, le monde sensible est celui de la vision sensible, parce qu'il tombe sous l'œil de la masse. Or le monde sensible est un moyen pour s'élever jusqu'au monde intelligible. S'il n'y avait point de contact et de relation entre les deux, la voie de l'élévation serait bloquée et, par conséquent, le voyage jusqu'à la Présence divine (1) et l'approche de Dieu seraient impossibles, de sorte que nul ne se rapprocherait de Lui, à l'exception de celui qui mettrait pied sur l'enceinte sacrée (2). Le monde qui s'élève au-dessus de la perception des sens et de l'imagination est celui que nous appelons le monde sacré. Et nous l'appelons enceinte sacrée par rapport à sa totalité, en tant que rien n'y entre ni en sort qui lui soit étranger. Quelquefois aussi nous appelons l'esprit (3) humain qui est le réceptable des notions

(1) Sur le voyage du mystique, voir *infra*, p. 164 suiv.
(2) *Ḥaẓrat al-ḳuds*, terme qui se trouve déjà dans la tradition canonique (Aḥmad b. Ḥanbal, V, 257) et qui désigne le paradis.
(3) *al-rūḥ*.

sacrées, « la vallée sainte » (1). Puis, dans cette enceinte, il y en a d'autres, dont quelques-unes ont avec les idées sacrées des rapports plus étroits que les autres ; toutefois, le terme « enceinte » comprend tous leurs degrés...

Le monde visible étant un moyen pour s'élever au monde de la *malakūt*, le pèlerinage du chemin droit est une désignation de cette ascension qui est d'ailleurs aussi désignée par « la religion » et par les « stations de la direction divine ». S'il n'y avait ni relation ni contact entre les deux mondes, on ne pourrait se figurer l'élévation de l'un à l'autre. Mais la miséricorde de Dieu a mis le monde visible dans un état de correspondance avec celui de la *malakūt*, de sorte qu'il n'y a rien dans ce monde qui ne soit l'image (2) d'une chose de l'autre, quelquefois de plusieurs. Inversement, il arrive qu'une seule chose de la *malakūt* ait plusieurs images dans le monde visible. L'état « d'image » existe lorsqu'il y a une ressemblance ou un parallélisme quelconque. L'énumération de ces images embrasserait la totalité des choses existantes dans les deux mondes, ce qui surpasserait la faculté humaine, le pouvoir de l'intelligence et la durée de nos courtes vies. Je ne veux t'en donner qu'un spécimen pour que tu puisses construire le tout en analogie avec ce peu et afin que cette méthode d'interprétation des mystères t'ouvre la porte de leur entendement. »

« Je dis donc qu'il y a dans le monde de la *malakūt* des substances lumineuses d'un rang haut et élevé qu'on désigne par le nom d'anges. Quelques-uns d'entre eux répandent de la lumière dans les âmes humaines ; pour cette raison, ils sont appelés seigneurs, et Dieu le Seigneur des seigneurs. Ils ont des rangs variant selon leur degré de luminosité, de sorte que leur image dans le monde visible est le soleil, la lune, les étoiles. Or le pèlerin de la voie mystique s'élève d'abord vers ce qui occupe le rang des étoiles. Alors l'éclat de leur lumière se montre à lui et il comprend que le monde inférieur dans sa totalité aime leur souveraineté et l'éclat de leur lumière ; de plus, ce qu'il se représente de leur beauté ainsi que la hauteur de leur rang le porte (1) à s'écrier : Ceci est mon Seigneur (2). »

(1) Sura XX, 12.
(2) Dans le sens de l'εἰκών platonicien.

Puis, quand se manifeste à lui ce qui est supérieur, dont le rang est celui de la lune, il voit le premier disparaître dans la tente de l'air, c'est-à-dire disparaître par rapport à ce qui est au-dessus de celui-ci, et il dit : « Je n'aime pas ceux qui disparaissent » (3). Ainsi il s'élève jusqu'au rang dont l'image est le soleil. Il le voit plus grand et plus élevé, matrice de l'image par une espèce de rapport avec elle, tandis que ce rapport, dans un rang défectueux, est défectueux et égale « disparition » (*ufūl*). A ce rang appartient celui qui dit : « Je dirige ma face vers celui qui a créé les cieux et la terre comme ḥanīf, et je ne suis pas du nombre des polythéistes » (4). Or la désignation de « celui qui » est une désignation vague, sans rapport avec quoique ce soit, de sorte que si quelqu'un demandait: quelle signi-

(1) Texte peu sûr.
(2) Allusion à l'histoire d'Abraham d'après le Qoran.
(3) Sura VI, 76.
(4) Verset 79.

fication a « celui qui », on ne saurait imaginer de réponse satisfaisante. Ainsi Dieu, la Réalité, est au-dessus de tout rapport. Un bédouin ayant demandé à Muhammad : « Quel est l'origine (*nisba*) de Dieu », cette réponse fut révélée : « Dis : Il est Dieu, Un, Allah, l'Eternel. Il n'a pas enfanté, n'a pas été enfanté et nul n'est Son égal » (1). Cela veut dire que Dieu est soustrait à tout rapport d'origine. Ainsi, lorsque Pharaon demanda à Moïse: « Qu'est-ce que le Seigneur des mondes » (2), comme s'il voulait s'éclaircir sur Son être, Moïse ne lui répondit qu'en le renvoyant à Ses actions, celles-ci étant plus à la portée de l'interrogateur, et il lui dit : « Le Seigneur des cieux et de la terre » ; sur quoi Pharaon dit à sa suite : « Entendez donc », ce qui impliquait le reproche d'avoir évité de répondre à la question essentielle. Alors Moïse dit : « Votre Seigneur et celui de vos ancêtres ». Alors Pharaon crut que Moïse était fou, parce qu'il répondait à sa question sur l'essence de Dieu et Son image, comme s'il s'agissait d'une question de Ses actions... »

Ghazzālī continue : « La science de l'interprétation des songes t'apprendra la mesure du symbolisme (3), par ce que le songe appartient à la prophétie (4). Le soleil dans le songe représente le sultan à cause de la ressemblance idéale qui existe entre les deux, à savoir l'élévation au-dessus de la masse ainsi que la répartition des bienfaits et de la lumière parmi les

(1) Sura CXII.
(2) Sura XXVI, 22 suiv.
(3) *Darb al-mithāl.*
(4) D'après la tradition canonique, le songe est une des parties de la prophétie.

hommes. La lune désigne le vizir, puisque le soleil répand sa lumière sur la terre par l'intermédiaire de la lune, quand lui-même est absent, comme le sultan répand ses bienfaits sur ceux qui sont éloignés de sa présence par l'intermédiaire du vizir... »

« De même qu'il y a des entités spirituelles supérieures dont l'image (visible) est le soleil, la lune ou les étoiles, ainsi il y en a qui ont d'autres images hors des êtres lumineux. Parmi ces entités, celles qui sont constantes, sans variation, ou bien grandes, sans diminution, ou bien qui amènent aux cœurs humains les eaux des connaissances et les révélations précieuses, ont pour image la montagne (1). Lorsque parmi ces entités, réceptacles des révélations précieuses, les unes sont plus proches que les autres, leur image est la vallée (2). Et quand ces révélations précieuses, après avoir atteint les cœurs humains, coulent d'un cœur à l'autre, ces cœurs sont aussi des vallées. L'entrée de la vallée, c'est le cœur des prophètes, des saints, des docteurs, puis de ceux qui viennent après eux. Et quand ces vallées sont plus basses que la première, dont elles reçoivent leurs eaux, la première est « la vallée heureuse » (3), à cause de la plénitude de son bonheur et de l'élévation de son rang. Et quand la vallée la plus basse reçoit ses eaux des derniers degrés de la vallée heureuse, elle dérive ses eaux, non pas de la masse des eaux et de la plénitude de la vallée heureuse, mais plutôt de son bord ».

« Quand l'âme du prophète est une lampe brûlante

(1) *Al-ṭūr ;* cf. Sura LII, 1, et d'autres passages.
(2) Voir *supra,* p. 90.
(3) *Al-wādi 'l-aiman,* Sura XXVIII, 30.

et que cette âme reçoit sa lumière par l'intermédiaire de la révélation — comme le Qoran le dit : « Et Nous t'avons inspiré un esprit de Notre Verbe » (1) — ce réceptacle de lumière a pour image le feu. Quand, parmi ceux qui reçoivent [leurs connaissances] des prophètes, quelques-uns se fient simplement à l'autorité de la connaissance reçue, tandis que d'autres ont reçu la grâce de l'entendement, l'image des premiers est la bûche, le tison ou la flamme ; tandis que l'homme qui a une expérience personnelle partage avec le prophète certains états. L'image de cette participation est l'action de se chauffer, puisque seul se chauffe celui qui est près du feu, et non pas celui qui en entend parler. »

« Si la première station des prophètes est celle où ils abandonnent le trouble des sens et de l'imagination pour s'élever au monde sacré, l'image de cette station est la « vallée sacrée » (2). Et si l'on ne peut mettre pied dans cette vallée sacrée qu'en abandonnant les deux existences — ce monde et l'autre — et en se dirigeant vers l'Un, la Réalité — étant donné que ce monde et l'autre sont vis-à-vis l'un de l'autre et que les deux se présentent à la substance lumineuse de l'homme, de sorte qu'il lui est possible tantôt de les abandonner et tantôt de s'en approcher — l'image de l'abandon des deux mondes est l'action de prendre l'*iḥrām* (3), et celle d' « ôter ses sandales » (4) est l'action de se diriger vers la sainte Ka'ba ».

(1) Sura XLII, 52.
(2) Sura XX, 12.
(3) Vêtements et état sacré pendant le pèlerinage.
(4) Allusion à Sura XX, 12.

« Elevons-nous encore une fois vers la Présence divine. S'il existe dans cette Présence une chose par laquelle les connaissances spéciales sont gravées dans les substances qui sont leurs réceptacles, son image est la plume. Et si, dans les substances-réceptacles, il y a quelque chose qui se grave dans les sciences, l'image en est la table, le livre et le parchemin déployé. Si, au-dessus de ce qui grave les connaissances, il y a quelque chose qui le domine, son image est la main. Et quand la Présence, qui embrasse la main, la table, la plume et le livre, possède un ordre fixe, son image est la forme. Et si la forme humaine possède un ordre fixé de cette manière, c'est qu'elle est formée à l'image du Miséricordieux. Il y a une différence entre l'expression « à l'image du Miséricordieux » et « à l'image de Dieu », la miséricorde divine étant, comme telle, l'image de la Présence divine. [Quand Dieu créa Adam] Il lui donna en signe de Sa faveur une forme microcosmique embrassant toutes les espèces du monde, de sorte qu'il représenta tout ce qu'il y a dans le monde, ou bien fut comme une image en miniature du monde. Or cette forme d'Adam, c'est-à-dire notre forme, a été tracée par l'écriture de Dieu laquelle se fait sans lettres, Son écriture étant bien au-dessus de cela, tout comme Son langage est au-dessus des sons et des lettres, Sa plume au-dessus du roseau et du fer, et Sa main au-dessus de la chair et des os. »

« Sans cette miséricorde, l'homme ne pourrait connaître son Seigneur, car « nul ne connaît son Seigneur, qui ne se connaît pas soi-même ». A cause de ce signe de miséricorde, l'homme est « à l'image du Miséricordieux », non pas « à l'image de Dieu », car la Présence divine est autre chose que la Présence du Miséricor-

dieux, autre chose que la Présence du Roi et autre chose que la Présence de la Souveraineté ».

Voilà l'essentiel de la doctrine des idées d'après Ghazzālī. Elle montre une ressemblance évidente avec celle de Platon. Toutefois, on ne saurait nier ni qu'il existe entre les deux une différence considérable ni que Ghazzālī s'est efforcé d'adapter sa doctrine à d'autres qui lui sont particulièrement chères. La principale différence entre Platon et Ghazzālī est que chez notre auteur la doctrine des idées est en premier lieu une doctrine de symboles.

Pour désigner la relation entre les choses de ce monde et celles du monde céleste Ghazzālī emploie le terme « image » (εἰκών) ; toutefois, ce terme a plutôt le sens de « symbole » que celui d'« empreinte ». Ainsi le soleil, la lune, les étoiles sont des images de substances célestes lumineuses. L'image de l'ordre le plus élevé sur la terre est la forme humaine, symbole de Dieu.

Mais la doctrine des idées de Ghazzālī est plus qu'un symbolisme. Les idées ghazzaliennes sont en même temps des *realia*, qui, éternellement stables, exercent une influence continuelle sur l'esprit humain et sur le cours du monde, surtout par le rêve. C'est un sujet des plus chers à Ghazzālī et qui se rattache sans peine à des représentations musulmanes. On se rappelle que déjà la tradition canonique déclare que le rêve appartient au domaine de la prophétie (1). Ghazzālī explique ces traditions dans ce sens que le rêve aussi bien que la prophétie est une sorte d'inspiration causée par l'influence directe du monde des idées sur l'esprit

(1) Bukhārī, Ta'bīr al-Ru'yā', bāb 2, 4, 5, etc.

humain. Mais, dans le rêve, comme dans la doctrine générale des idées, cette influence s'exprime en des représentations symboliques fournies à celui qui rêve. Ici s'insère naturellement la théorie de l'interprétation des rêves, dont Ghazzālī donne quelques spécimens. Le rêve est donc une représentation symbolique qui doit son origine à l'activité du monde invariable des idées.

Ghazzālī lui-même, comme on vient de le voir, a donné une place, dans sa doctrine idéo-symbolique, au culte divin. Mais on ne saurait prétendre que dans ce domaine aussi le symbolisme provient directement des idées éternelles. On connaît d'ailleurs exactement la valeur symbolique attribuée par Ghazzālī aux actes du culte, par le premier livre de l'*Iḥyā'*.

Au même ordre d'idées appartient le symbolisme du Qoran, dont nous venons de rencontrer quelques spécimens et qui forme une partie intégrante de la doctrine des idées. A la suite des pages du *Mishkāt* traduites ci-dessus, Ghazzālī a donné un exposé complet de sa théorie, d'après laquelle le Qoran, tout comme les « images » d'ici-bas, constitue le symbole de la réalité, dont il n'est que le reflet. Or Ghazzālī n'aime pas l'interprétation allégorique, quoique sa théorie s'en rapproche de très près. Il tient donc à soutenir la thèse que seul le point de vue qui ne néglige ni le sens extérieur ni le sens symbolique du Qoran peut rendre justice à la valeur de ce livre.

Voici la traduction du passage : « Il serait erroné de conclure des spécimens de ce symbolisme que je déclare licite la négation du sens extérieur du Qoran

ou que je le nie en disant par exemple que Moïse (1) n'avait pas de sandales et qu'il n'entendait pas le commandement de les ôter. Que Dieu me protège ! La négation du sens extérieur est la méthode des Bāṭinīs qui, n'ayant pas connaissance de l'harmonie qui existe entre les deux mondes, regardent de leur œil unique l'un de ces mondes seulement, sans en comprendre le sens. D'autre part, la négation du sens symbolique du Qoran est la méthode des Ḥashwīs... Seul celui qui combine les deux manières possède la méthode parfaite... Je dis donc que Moïse entendait par le commandement d'ôter ses sandales le renoncement aux deux mondes (2). Il obéit extérieurement au commandement en ôtant ses sandales, intérieurement en rejetant les deux mondes. C'est la bonne méthode de symbolisme, à savoir de prendre l'extérieur comme symbole de l'intérieur » (3).

On ne s'étonnera guère de voir Ghazzālī défendre la thèse du double sens des textes sacrés : il partage ce point de vue avec les Pères de l'Eglise (4).

Ayant passé en revue les principaux textes ghazzaliens se rapportant à la relation entre les deux mondes, il nous reste à examiner deux passages où *malakūt* et *djabarūt* ont changé de place, de sorte que celle-ci occupe le plus haut rang. Ces passages se trouvent dans *al-Durra al-fākhira*, un des ouvrages composés

(1) Dans le passage du Qoran XX, 12, voir *supra*, p. 94.
(2) Ce monde et le paradis.
(3) *Mishkāt*, p. 35-6.
(4) Saint Augustin, *De civitate Dei*, livre XV, chap. XXVII : nec illis consentiendum qui solam historiam recipiunt sine allegorica significatione, nec illis qui solas figuras defendunt repudiata historica veritate.

par notre auteur après l'*Iḥyā'*, probablement vers la fin de sa vie. Il s'est donc produit un changement dans sa terminologie, ce qui n'est pas étonnant, puisque la relation mutuelle entre *malakūt* et *djabarūt* n'est pas constante non plus dans les ouvrages d'al-Fārābī et d'Avicenne, auteurs auxquels Ghazzālī a emprunté en grande partie sa terminologie cosmologique. La *Durra* commence ainsi : « Dieu a dit : Chaque âme goûtera la mort. Ces paroles se trouvent trois fois dans le livre sacré (1). Dieu parle de la mort des trois classes d'êtres : ceux qui appartiennent au monde terrestre mourront ; de même ceux qui appartiennent au monde de la *malakūt* et ceux qui appartiennent au monde de la *djabarūt*. La première catégorie, c'est Adam et sa progéniture, tous les animaux des trois classes (2). La seconde catégorie, ce sont les êtres de la *malakūt*, à savoir les différentes classes d'anges et de djinn ; la troisième catégorie comprend les êtres de la *djabarūt*, les élus parmi les anges. »

Le second passage où apparaît la supériorité de la *djabarūt* est le suivant : « Celui qui connaît l'essence du Qoran ne partagera pas l'opinion des Djahmites (3) d'après laquelle le Qoran est créé. Ces gens ignorent que le Qoran existe personnellement dans la *djabarūt*, tandis que l'islam, comme la *ṣalāt*, le jeûne, la patience (*ṣabr*), appartient à la *malakūt* (4). Ici, la *djabarūt* représente une phase d'existence à peu près identique à Dieu lui-même, car, d'après la dogmatique musul-

(1) Sura III, 182, XXI, 36, XXIX, 57.
(2) L'homme, les animaux et les oiseaux, d'après M. Gautier.
(3) Adhérents de Djahm b. Ṣafwān, l'un des anciens hérétiques.
(4) P. 108-9.

mane orthodoxe, le Qoran, parole de Dieu, est un de Ses attributs éternels.

Revenons une dernière fois à la signification que possède pour Ghazzālī le monde des idées. A ce que nous avons dit plus haut, il faut ajouter ici que la *malakūt*, le monde des idées, est le lieu de refuge de représentations dogmatiques trop grossières pour être prises dans leur sens littéral. En parlant de la balance dans laquelle seront pesées les actions des hommes au jugement dernier, Ghazzālī dit : « Je la rattache au monde de la *malakūt*. Car les bonnes et mauvaises actions sont des *accidentia* et les *accidentia* ne sont pas aptes à être pesés que dans une balance qui appartient à la *malakūt* » (1).

La même méthode est appliquée par Ghazzālī à d'autres représentations eschatologiques, comme la punition du tombeau. En parlant de la conception que les infidèles seront mordus dans leurs tombeaux par une multitude de serpents et de scorpions (2), il dit que cette idée peut être interprétée de trois manières. La meilleure est celle que ces animaux existent et qu'ils mordent les infidèles, mais d'une façon invisible, l'œil humain étant incapable d'apercevoir ce qui appartient à la *malakūt*, à savoir les choses de l'autre monde... Ainsi les serpents et les scorpions sont d'une autre espèce que ceux de notre monde, d'une espèce qui tombe sous des sens différents de nos sens actuels. — L'autre façon est illustrée par l'exemple de quelqu'un qui rêve qu'il est mordu par un serpent et qui sent une telle douleur qu'il crie dans son

(1) P. 69-70.
(2) *Iḥyā'*, IV, 453 (Mawt, shaṭr 1, bāb 7, bayān 3).

sommeil et s'éveille, des gouttes de sueur sur le front. Le serpent existe pour lui et la punition s'opère sans être aperçu par autrui. — La troisième façon consiste en ceci que la torture est l'effet du poison. Ainsi les mauvaises qualités de l'infidèle lui causent des souffrances égales à celle causée par la morsure de serpents, quoique ces derniers n'existent pas dans le tombeau.

CHAPITRE IV

Foi et certitude (1)

P. 103, doctrine musulmane de la connaissance ; p. 104-105, doutes de Ghazzālī ; le récit de ses doutes d'après son autobiographie ; p. 106-110, critique des principaux systèmes contemporains ; p. 110, crise et conversion ; p. 111, Ghazzālī en quête de la certitude absolue ; p. 112, foi et certitude ; *mu'āmala* et *mukāshafa ;* p. 115-118, méthode des ṣoufis ; p. 118, mystique et prophétisme ; p. 119-122, Ghazzālī et la scolastique ; p. 122, le cœur comme siège de la certitude absolue ; p. 123, quadruple existence du monde ; p. 124-125, connaissance mystique et connaissance intellectuelle.

S'il est certain que Ghazzālī a abordé la question de la connaissance d'une manière vraiment admirable, il est également avéré qu'il ne fut pas parmi les penseurs musulmans le premier à la poser. Ce n'est pas ici le lieu, — ce serait même impossible pour le moment —, de tâcher d'esquisser l'histoire de cette question dans la pensée de l'islam. Il suffira de constater que dès le début du onzième siècle après J.-C. la dogmatique musulmane est en possession d'une théorie complète de la connaissance, dont on trouve le résumé dans les catéchismes postérieurs.

(1) Voir pour ce chapitre J. Obermann, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazālīs,* Vienne 1921.

Cette doctrine qui, dans les formes qu'elle a prises, sert de base philosophique à la dogmatique a exercé une très grande influence sur celle-ci en tant qu'elle lui a donné l'empreinte intellectuelle d'un système philosophique.

C'est précisément ce système qui forme l'objet des doutes de Ghazzālī. Son esprit se heurte à la direction que la pensée musulmane a prise dans l'école dominante d'al-Ash'arī. Il proteste contre l'interpénétration de la philosophie et de la religion aussi bien que contre la conversion de la religion en un système de droit. Son influence a été considérable ; mais il n'a pas réussi à abolir les maux qu'il combattait.

Il nous a laissé le récit captivant de ses doutes et de ses efforts pour trouver une base de certitude absolue dans son autobiographie, dont le cadre a été reproduit d'une manière tout à fait sympathique et qui rend justice à son auteur par M. Macdonald (1) et, récemment, par M. Asín Palacios (2). Nous ne nous contenterons pas de renvoyer le lecteur aux écrits de ces éminents orientalistes, car ce récit nous servira d'introduction à l'exposition de la doctrine de Ghazzālī sur la foi. Voici donc les traits principaux de son autobiographie. Ghazzālī nous raconte que, dès sa jeunesse, il s'était soustrait à la foi d'autorité inculquée par les parents à leurs enfants et qu'il cherchait une base de connaissance suffisamment solide pour que le doute en soit exclu.

(1) *The Life of al-Ghazzālī* dans *Journal of the American Oriental Society*, XX, 1899, p. 71 suiv. et dans l'art. al-Ghazzālī dans l'*Encyclopédie de l'Islam*.

(2) *La espiritualidad de Algazel*, I, 25 suiv.

En passant en revue ses connaissances, il ne trouvait que deux domaines qui semblaient pouvoir résister à une critique rigoureuse, à savoir la connaissance provenant des sens et les principes de la logique. Cela veut dire qu'à ses connaissances religieuses la base de certitude recherchée faisait défaut. Mais bientôt la certitude de la connaissance sensible commença à chanceler devant la critique de l'intelligence. Bien des phénomènes perçus par l'œil, par exemple, paraissent tout à fait différents pour le raisonnement. Le raisonnement agit donc comme une base supérieure de jugement permettant de corriger les données apparemment sûres des sens. Quelle garantie y-a-t-il donc qu'il n'existe pas de base de jugement supérieure à la raison et ayant le pouvoir d'ôter aux conclusions de celle-ci l'apparence de certitude qu'elle leur confère ? Le fait que nous ne connaissons pas cette base ne prouve nullement qu'elle n'existe pas. Pendant nos rêves, nous ne doutons pas de la réalité de la chose rêvée. C'est seulement en nous éveillant que nous voyons que cette réalité manquait de base. N'est-il pas possible que notre vie entière ne soit qu'un rêve dont nous ne nous réveillerons qu'à la mort ? Où serait alors la certitude de notre logique ?

Ghazzālī devait vider le calice du doute jusqu'à la lie. Il traversa une dépression qui dura deux mois. Alors Dieu lui rendit la santé morale, non pas, comme il le dit lui-même, par la voie de la démonstration, mais par une lumière divine qui commença à se répandre dans son cœur.

« Cette lumière est la clé de la plupart des connaissances, et quiconque pense que celles-ci ont pour base de simples preuves fait tort à l'ampleur de la miséri-

corde de Dieu ». « On ne cherche pas de preuves aux prémisses ; celles-ci sont présentes, et quand on leur cherche des preuves, elles s'échappent » (1). Ces simples propositions forment le résumé de l'originalité de Ghazzālī et de la profondeur de son esprit.

Cherchant toujours la certitude et maintenant guéri de ses doutes les plus navrants, il commence la critique des systèmes en vogue de son temps : la scolastique, le shī'isme d'après les Bāṭinīs, la philosophie et le ṣoufisme.

Il a rendu compte de ses expériences dans des écrits traitant de chacun de ces domaines, à l'exception du ṣoufisme. Les écrits contre les Bāṭinīs ont une forme polémique.

La thèse des Bāṭinīs contre laquelle Ghazzālī dirige particulièrement ses efforts est celle de l'*imām* caché, dépositaire de la vérité absolue. On voit facilement que cette thèse ne pouvait avoir un ascendant quelconque sur l'esprit de notre auteur.

Quant à son étude de la philosophie, elle a donné naissance, entre autres, à l'un de ses écrits les mieux connus, le *Tahāfut*. Ce livre, toutefois, ne représente pas Ghazzālī tout entier. Il y paraît surtout comme critique de la méthode philosophique, précisément le sujet qui formait pour lui-même une question vitale. Nous savons par son autobiographie que, pendant la période où il écrivit son *Tahāfut*, la crise religieuse et intellectuelle qu'il traversait s'accentua de plus en plus. Et quand il y critique sévèrement les philosophes, cela ne veut pas dire qu'il soit déjà un musul-

(1) *Munḳidh*, p. 6-7.

man convaincu. Il désirait croire ; mais il n'avait pas encore trouvé la base de certitude absolue qu'il cherchait. Ce qu'il combat, c'est particulièrement la métaphysique, c'est-à-dire la philosophie qui se prononce sur des questions de foi. Ce qui est d'une importance capitale pour la compréhension de l'attitude de Ghazzālī qu'on a appelée son subjectivisme, c'est qu'il fait une distinction nette entre foi et métaphysique : celui qui s'approche de la religion par l'intermédiaire de la philosophie est comme celui qui désire voir par les oreilles ou entendre par les yeux. Cela veut dire que la foi est une entité *sui generis*.

L'apparence apologétique du *Tahāfut* est également propre au livre de Ghazzālī sur la scolastique, l'*Iḳtiṣād fi'l-i'tiḳād*. Ce livre, qui est un compendium de scolastique musulmane d'une forme condensée et artificielle auquel notre auteur doit en grande partie sa renommée de champion de l'orthodoxie, appartient en vérité à un ordre d'idées différent. Nous savons que Ghazzālī, à l'époque où il composa ce livre, était en pleine crise et en proie aux doutes les plus redoutables, doutes qu'il fallait tenir cachés au monde qui l'entourait : ses étudiants de droit musulman qui venaient de tous côtés pour l'entendre, les autorités civiles et scientifiques de Baghdād, le gouvernement qui le consultait sur des questions religieuses et politiques, et enfin tout le groupe, moitié mondain, moitié religieux, qui s'était formé autour de l'homme célèbre, qui, dans son for intérieur, se sentait comme un humble mendiant en quête d'une base pouvant servir d'ancre à son cœur inquiet.

Si l'on tient compte de ces circonstances, l'*Iḳtiṣād* se présente comme un dernier et suprême effort pour

vaincre ses doutes, comme un credo destiné à étourdir sa propre voix d'incrédule désirant croire. Il y a des raisons pour supposer que le temps écoulé entre l'achèvement de l'*Iḳtiṣād* et la crise définitive ne dépasse pas l'espace de quelques mois (1). Si ce calcul est juste, il nous fait paraître la crise plus âpre encore, à cause de l'attitude forcée que Ghazzālī avait prise en se posant comme champion d'une foi qu'il ne possédait pas. Plus tard, il a rendu compte, d'une manière très explicite et très franche, des raisons qui l'empêchaient de regarder la scolastique comme la base absolument sûre de connaissances qu'il cherchait. Nous aurons l'occasion de traduire le passage remarquable de l'*Iḥyā'* où il critique la valeur de la scolastique comme base de la foi. Pour le moment, nous devons suivre le fil du *Munḳidh* qui nous conduit d'abord vers la fin de la période critique.

Ayant traversé les domaines de la doctrine bāṭinite, de la philosophie et de la scolastique, il ne lui restait plus que celui de la mystique qui, depuis sa jeunesse, ne lui était pas inconnu, mais qu'il voulait maintenant scruter de la même manière que les autres systèmes. C'était la dernière carte qu'il avait en main, dans la partie dont son existence formait l'enjeu, et qu'il allait perdre — pour gagner.

Voici le récit de ses dernières expériences (2) : « Ayant fini ma critique de ces sciences (la Bāṭinīya, la scolastique et la philosophie), je dirigeai ma pensée vers la méthode du ṣoufisme. Je savais que cette méthode est une combinaison de théorie et de pratique. L'apogée de cette théorie consiste en ce que l'âme traverse des passes et qu'elle se purifie de ses traits blâmables et de ses défauts, afin d'ôter du cœur tout ce qui n'est pas Dieu et de le rendre doux par le *dhikr* ».

(1) Voir P. Bouyges, préface de son édition du *Tahāfut*, p. IX.
(2) *Munḳidh*, p. 26 suiv.

« Or la théorie était d'un accès plus facile pour moi que la pratique. Je commençai donc par tâcher d'approfondir cette théorie par l'étude des écrits des ṣoufis. ... Ainsi je me formais une idée des prémisses de leurs connaissances et je m'appropriais ce qu'on peut s'approprier de leur méthode par l'étude et la conversation. Alors il me devint clair que ce n'est pas par l'instruction que l'on peut avoir accès à leurs connaissances les plus intimes, mais seulement par l'expérience personnelle (1), par l'émotion (2) et par le changement de nos attributs. Quelle différence y-a-t-il entre la connaissance de la définition de la santé ou de la satiété, de leurs causes et leurs conditions d'un côté, et l'état de santé, de satiété ou d'ivresse de l'autre. ... De même nature est la différence entre une connaissance théorique de l'ascèse, de ses causes et de ses conditions d'un côté, et la pratique de l'ascétisme et de la retraite du monde de l'autre. »

« Je compris donc parfaitement que les ṣoufis sont des gens d'expérience, non pas de théorie ; que je m'étais assimilé ce qu'on peut s'assimiler de leurs théories et que le reste n'était pas accessible par la voie de conversation et de théorie, mais seulement par l'expérience et la pratique. »

« Or mes études et mes recherches dans les domaines

(1) *dhawḳ, gustus.*
(2) *ḥāl.*

des sciences religieuses et purement intellectuelles m'avaient laissé en possession d'une foi absolue en Dieu, en la mission des prophètes et en la vie future. Ces trois racines de la foi s'étaient implantées dans mon âme, non pas comme produit d'une preuve concluante, mais pour des raisons, des motifs et des expériences trop nombreuses pour être énumérées ».

« D'ailleurs, je voyais clairement que je désirais la félicité de la vie future seulement par la voie de la piété, de la renonciation aux désirs, et que le point de départ pour tout cela était l'action de couper les liens du cœur avec le monde, de se retirer de ce monde trompeur, de se diriger vers le monde éternel et de concentrer ses pensées sur Dieu. Je voyais aussi qu'on ne peut faire cela radicalement qu'en se détournant de l'égotisme et des biens, qu'en fuyant tout ce qui nous préoccupe et nous empêche de suivre cette voie ».

Nous laissons glisser ici le fil de l'autobiographie, qui s'approche maintenant du récit de sa crise, de sa fuite de Baghdād, de sa renonciation au monde, à sa chaire et à sa famille, ce qui eut lieu dans la trente-septième année de sa vie (1095). Cette conversion forme le point critique de la vie de Ghazzālī, le commencement d'une nouvelle vie, la naissance d'un enfant de Dieu qui allait prendre la place de l'homme du monde, de l'intellectuel admiré par les cercles les plus en vue de la capitale.

Nous devons supprimer ici le récit de cette crise qui le porta au bord de la ruine morale et corporelle, récit aussi captivant que celui des pages correspondantes des Confessions de saint Augustin. Disons seulement que la conversion de Ghazzālī a eu pour l'islam des conséquences aussi importantes que celle de saint Augustin pour le christianisme. Cette importance pour

l'islam peut être brièvement caractéristique en disant que Ghazzālī a réussi à assurer dans l'islam officiel une place à l'attitude mystique ou introspective à côté du légalisme des jurisconsultes et de l'intellectualisme des dogmaticiens.

Le terme de mystique ne convient pas tout à fait à l'attitude de Ghazzālī. Au lieu de tenter de le remplacer par une désignation plus exacte, nous nous efforcerons, dans les pages suivantes, d'en donner une analyse basée en premier lieu sur les données de son autobiographie, puis sur celles de ses autres écrits. Rappelons-nous que Ghazzālī a composé son autobiographie vers la fin de sa vie et que la connaissance absolument sûre qu'il décrit ne lui est venue qu'après des années de retraite, de conversations avec les mystiques et de luttes internes.

La nature de cette connaissance a été bien reconnue par M. Obermann dans son admirable livre sur Ghazzālī. Il l'a caractérisée, d'une manière globale, comme « subjectivité ». Avec raison, car cette connaissance est d'une nature complètement subjective. Elle n'est ni le fruit de l'intelligence pure ni de la dogmatique. Elle appartient au « cœur » comme l'organe supérieur aux autres organes. Qui la connaît la connaît ; qui ne la connaît pas, qu'il se taise, comme l'aveugle se tait, quand il est question des couleurs, comme le sourd se tait, quand il est question de musique. La possession de ces connaissances, comme celle de la musique et de l'art en général, est une question d'expérience intime, d'une congénialité que Ghazzālī désigne par le terme de *dhawḳ*, qui est synonyme du *gustus* des Pères de l'Eglise (1).

(1) Voir *supra*, p. 109.

Ce « goût » est le fruit d'une inspiration divine (*ilhām*) qui diffère, en effet, de la révélation accordée aux prophètes, mais qui toutefois y est apparentée. Cet approfondissement de la nature de la foi constitue en grande partie l'importance qu'a Ghazzālī pour la piété musulmane et le met au même plan que les grands penseurs chrétiens. Rappelons-nous seulement qu'ici encore, Ghazzālī se rapproche de très près de Pascal qui, lui aussi, et indépendamment, a expérimenté la foi comme une entité *sui generis* (1).

Comment cela ? demandera-t-on. Est-ce que la connaissance absolument sûre, que Ghazzālī recherchait depuis sa jeunesse, serait identique à la foi ? Sans doute. Nous aurons l'occasion de le voir par des citations puisées dans ses ouvrages.

En premier lieu, l'identification ressort de l'usage que fait Ghazzālī du terme *al-yaḳīn*. Ce terme signifie : « ce qui est certain » ; il peut désigner par exemple la mort comme ce qu'il y a de plus certain (2). Or *al-yaḳīn* est précisément le terme par lequel Ghazzālī désigne « la connaissance qui s'appelle la foi » (3). Voici un passage de l'*Iḥyā'* pour illustrer cette identification. En parlant de la confiance en Dieu (4) (*tawakkul*), Ghazzālī dit qu'elle est un des attributs de la foi. « Tous ces attributs se composent », dit-il, « de savoir, d'état et de pratique. Ainsi en est-il de la confiance. Sa racine est un savoir, ses fruits sont des

(1) Voir Joseph Bertrand, *Blaise Pascal*, Paris, 1891.
(2) *Nihil morte certius*, Augustinus, *Opera*, VI, 611.
(3) *Iḥyā'*, IV, 58, 17 (Ṣabr, shaṭr 1, bayān 2) ; cf. aussi 152 (Khawf, shaṭr 2, bayān 6).
(4) *Iḥyā'*, IV, 218 (Tawḥīd, bayān 2).

actions, l'état est désigné par le terme de confiance lui-même. Nous commençons donc par l'explication du savoir qui est la racine. Ce terme est un synonyme de « foi » en tant que foi veut dire croyance et chaque croyance du cœur est un savoir. Quand ce savoir s'affirme, il s'appelle certitude (*yaḳīn*). La certitude a un certain nombre d'attributs ; nous nous occuperons seulement de celui qui forme la base de la confiance, à savoir la confession de l'unité de Dieu ».

Puis, l'auteur développe sa théorie des quatre degrés de la confession de l'unité de Dieu (1) : les deux degrés inférieurs sont défectueux en comparaison des troisième et quatrième, ceux-ci étant basés sur la contemplation et l'inspiration. On voit donc que la confession de l'unité de Dieu, qui est un attribut de la certitude, est en même temps d'une nature tout à fait subjective.

Dans le premier livre de l'*Iḥyā'*, qui traite de la science en général, Ghazzālī a consacré quelques pages à une explication du terme *yaḳīn*. Nous ne pouvons les reproduire ici intégralement, mais nous en relèverons ce qui peut servir à éclairer sa nature subjective. Nous nous bornerons donc à donner un résumé de l'usage que fait du terme le langage religieux de Ghazzālī. Dans ce domaine, *al-yaḳīn* a pris le sens de notre « conscience », « conviction », « ascendant qu'une idée a pris sur notre esprit sans laisser place à aucun doute ». Voici l'exemple qui sert d'illustration (2) : « Tous les hommes possèdent la certitude absolue qu'ils sont mortels ; personne ne doute de cela. Néanmoins,

(1) Voir *supra*, p. 2 suiv.
(2) *Iḥyā'*, I, 69 ('Ilm, bāb 6).

il y a des hommes qui ne s'occupent pas de la mort et qui ne s'y préparent pas, comme si cette certitude n'existait pas pour eux. D'autres, au contraire, sont occupés par la mort, au point d'en être absorbés sans laisser place à aucune autre pensée. On peut appeler cet état « fortitude » de *yaḳīn*. De ce point de vue on comprend que quelqu'un ait dit: Je n'ai jamais vu de certitude indubitable qui ressemble plus à ce qui prête au doute sans certitude, que la mort... Si quelqu'un demande : ... où est le domaine de la certitude, où faut-il la chercher ? ... je réponds : Tout ce que les prophètes ont transmis, du commencement jusqu'à la fin, peut être un sujet de certitude. Car ce terme désigne une connaissance spéciale, dont la matière consiste dans les données de la révélation. Il est donc inutile de vouloir énumérer ces sujets et je me bornerai à ceux qui sont d'un intérêt capital ». Suit l'exposé du troisième degré de la confession de l'unité de Dieu (1), de la confiance en Dieu, de la croyance que chaque action trouvera sa punition ou sa récompense, de la certitude de la présence de Dieu, etc.

Le caractère de cette connaissance apparaît également par une autre voie. Ghazzālī admet la théorie de la connaissance en vogue parmi les dogmaticiens de son temps. Mais il serait erroné de supposer qu'il y a attaché une grande valeur. Aussi ne joue-t-elle aucun rôle dans les passages de ses œuvres qui traitent de la certitude. Mais ce à quoi il attache une grande valeur, sont deux catégories de la connaissance, le *'ilm al-mu'āmala* et le *'ilm al-mukāshafa*.

En effet, il n'a pas cessé de signaler la différence qui

(1) Voir *supra*, p. 2 suiv.

existe entre ces deux catégories et c'est cette distinction qui domine la structure de l'*Iḥyā'*, en tant que le plan de ce livre se borne strictement au *'ilm al-mu'āmala* à l'exclusion du *'ilm al-mukāshafa*. Voyons ce que ces termes signifient dans le langage de Ghazzalī. On pourrait traduire *mu'āmala* — « transaction », dans le langage des juristes — par œuvre de piété, ascèse, exercice spirituel, ou bien, dans sa propre terminologie : action de polir le miroir du cœur (1). La *mukāshafa*, au contraire, est plutôt ce que nous appelons la mystique ou, dans la terminologie de Ghazzālī, « la connaissance de Dieu » (2).

La relation de la *mu'āmala* à la *mukāshafa* est donc la même que celle de l'ascèse à l'illumination. « La relation mutuelle entre les sciences de la *mu'āmala* et celles de la *mukāshafa* est la même que celle qui existe entre la branche et la racine ; l'une ne peut se passer de l'autre, quoiqu'il y ait différence de rang » (3).

On pourrait donc dire que la *mu'āmala* est un produit de la grâce divine et de la volonté humaine, tandis que la *mukāshafa* ne dépend nullement de la volonté de l'homme. « Si les sciences de la *mu'āmala* ne menaient pas à la pratique, leur absence serait préférable à leur présence, car, dans ce cas, elles seraient un témoignage à la charge de celui qui les posséderait et elles augmenteraient sa punition » (4).

Le passage de *mu'āmala* à *mukāshafa* s'opère par

(1) *Fātiḥat al-'ulūm*, p. 41, 7.
(2) *Fātiḥat al-'ulūm*, p. 58, 23.
(3) *Iḥyā'*, IV, 9, 3 (Tawba, rukn 1, bayān 3).
(4) *Iḥyā'*, IV, 9, 4 suiv. *(ibidem)*.

les *ḥāl*, les états émotionnels que l'âme de l'ascète traverse et qui sont variables comme la température. Voici l'exposé de Ghazzālī concernant le passage de l'ascèse aux connaissances mystiques et la nature de la *mukāshafa* : « Par la science de la *mukāshafa* on désigne une lumière qui se produit dans le cœur, quand celui-ci a été purifié et libéré de ses qualités blâmables. Par cette lumière, beaucoup de choses dont l'homme avait entendu les noms et dont il s'était formé une idée générale et peu claire s'éclaircissent pour la première fois, de sorte qu'apparaît une connaissance intime et essentielle de l'être de Dieu, de Ses attributs éternels et parfaits, de Ses actions, de la façon dont Il a créé ce monde et l'autre, de la manière dont Il a constitué la relation entre les deux, de la signification du prophétisme, du Prophète, de la révélation, du diable », etc. « Nous entendons par la science de la *mukāshafa* le lever du voile, de sorte que la Réalité divine de ces choses se manifeste d'une manière claire et indubitable. Ceci est possible à l'égard de l'intérieur (*djawhar*) de l'homme, à condition que le miroir de son cœur ne soit pas souillé par les impuretés de ce monde » (1).

La description de ces connaissances, à partir de la certitude absolue mais subjective, jusqu'aux connaissances dues à la *mukāshafa* — terme signifiant proprement « révélation » — sont élucidées par le récit que nous a fait Ghazzālī de ses propres expériences dans son autobiographie. Ayant raconté l'histoire de sa crise et de sa fuite de Baghdād, il continue ainsi (2):

(1) *Iḥyā'*, I, 18 ('Ilm, bāb 2, bayān 2).
(2) *Munḳidh*, p. 30-1.

« Je demeurai dans cet état (de retraite interrompue par intervalles) pendant dix ans. C'est alors qu'il me fut révélé des choses qu'on ne saurait énumérer ni approfondir. J'en mentionnerai ce qui suit au profit d'autrui. Je reconnus avec une certitude absolue (*yaḳīn*) que ce sont les soufis, plus que les autres qui suivent le chemin de Dieu ; que leur manière de vivre est la meilleure, que leur méthode est la plus juste, que leur morale est la plus pure, si bien que si l'intelligence des intelligents, la sagesse des sages, les connaissances des jurisconsultes se réunissaient en vue de corriger leur mode de vie et leur morale, elles n'y parviendraient pas. Car leurs mouvements et leurs repos, qu'ils soient extérieurs ou intérieurs, sont empruntés à la lumière de la niche de la prophétie, et il n'y a sur terre aucune lumière d'ordre plus élevé à laquelle on puisse allumer sa mèche ».

« Bref, que dirait-on d'une méthode dont le principe et la première condition est de purifier totalement le cœur de tout ce qui n'est pas Dieu ? Dont la clé consiste à plonger le cœur dans le *dhikr* et dont la conclusion est l'extinction totale en Dieu ? Le terme de conclusion ne comprend que l'ensemble des actions dépendantes de la volonté, c'est-à-dire la propédeutique de la méthode ; ce qui la précède n'est que l'antichambre du pèlerin ». « Or, dès l'entrée dans la méthode commencent les révélations et les contemplations par lesquelles ils regardent, en état de veille, les anges et les âmes des prophètes, dont ils entendent des communications et desquels ils tirent un grand profit spirituel. Puis, leur état s'élève de la contemplation d'images et de similitudes à des degrés soustraits à toute description et à toute explication,

au risque de commettre une faute manifeste et inévitable ».

« Cet état approche de Dieu de si près que quelques mystiques ont prétendu à l'incarnation, d'autres à l'union, d'autres à l'identité. Tout cela est erroné, comme nous l'avons expliqué dans notre *al-Maḳṣad al-asnā*. Celui qui a expérimenté cet état se contente de dire : « Quoi qu'il en soit, je n'en veux rien dire ; pense seulement du bien et ne demande pas davantage ».

« Bref, celui qui n'a rien obtenu de ces connaissances par expérience (1), ne connaît de l'essentiel de la prophétie que le nom, car les dons surnaturels des saints sont en effet les dons initiatiques des prophètes. Tel fut le commencement de la révélation de l'envoyé de Dieu, quand il se rendit au mont Ḥirā' où il était seul avec son Seigneur se livrant aux exercices de piété, de sorte que les Arabes disaient : Mohammed s'est épris de son Seigneur. La réalité de cet état est expérimenté personnellement par celui qui suit cette voie ; celui à qui n'échoit pas l'expérience personnelle peut se convaincre de sa réalité par enquête, par la conversation et par une familiarité prolongée avec ceux qui possèdent l'expérience, de sorte que lui-même la comprendra par les descriptions d'une façon absolument sûre. Car celui qui s'associe avec eux, obtient cette foi par leur intermédiaire, puisqu'ils sont tels que leur compagnon ne peut pas se perdre. Celui qui n'a pas le bonheur de pouvoir s'associer à eux, peut se convaincre d'une manière absolument certaine de la possibilité de ces expériences par des

(1) *dhawḳ*.

arguments comme ceux que nous avons indiqués dans le chapitre de l'*Iḥyā'* intitulé « Les merveilles du cœur ». La conviction acquise par des arguments s'appelle connaissance ; l'expérience de l'état, « goût » (1), la réception sympathique par conversation et enquête, foi ».

Voilà donc la certitude absolue que Ghazzālī avait poursuivie dès l'âge de l'adolescence et qu'il avait cherchée en vain dans les domaines des doctrines bāṭinites, de la philosophie et de la dogmatique. Voilà, encore une fois, ce qui distingue Ghazzālī de la direction que l'islam avait prise depuis des siècles. Voilà aussi ce qui les distingue des ṣoufis, plus apparentés à lui que les dogmaticiens, mais qui n'avaient pas su effectuer l'harmonisation de leur attitude spéciale avec l'islam officiel. Voilà, enfin, ce qui rapproche Ghazzālī du christianisme et ce qui fait de lui un esprit congénial de Pascal et d'esprits plus modernes.

Rappelons-nous encore une fois que l'originalité de son point de vue général consiste dans la coordination foncière entre la révélation prophétique et la certitude de la foi, accordée par la grâce de Dieu aux saints et aux élus.

Pour compléter l'exposé général de son point de vue de l'autre côté, celui du dogmatisme et de la scolastique, qui régnaient en maîtres de son temps, nous traduisons ci-dessous la demi-page dans laquelle Ghazzālī a formulé son attitude personnelle à l'égard de la scolastique et la raison pour laquelle cette science ne pouvait lui procurer la certitude qu'il poursuivait. Cette page se trouve dans le chapitre sur les bases de

(1) *dhawḳ*, voir ci-dessus, p. 109, 111.

la foi. En voici la traduction (1) : « En ce qui concerne l'utilité de la dogmatique, on pourrait croire que le profit de cette science consiste en ce qu'elle nous fait connaître la réalité des choses et leur essence. Malheureusement, la scolastique n'accomplit point ce but élevé. Peut-être l'échec et l'erreur qui en résultent surpassent-ils l'éclaircissement et la connaissance qu'elle procure ».

« Si tu entendais cette opinion de la bouche d'un traditionniste ou d'un adhérent de l'orthodoxie stricte, tu pourais penser : cet homme hait ce qu'il ignore. Mais il s'agit d'un homme qui a approfondi la scolastique, puis l'a prise en haine après un examen approfondi et après avoir atteint le plus haut degré auquel parviennent les scolastiques, et qui, ayant ensuite pénétré dans d'autres domaines apparentés, a obtenu la conviction que la voie qui mène à la science n'y aboutit pas de ce côté. Certes, la scolastique n'est pas dépourvue de lumière, d'éclaircissements, d'explications en ce qui regarde certaines choses; mais ce sont des cas rares où il s'agit de choses qui sont déjà claires sans l'étude approfondie et scientifique de la scolastique. L'utilité de la scolastique consiste exclusivement en ce qu'elle conserve dans la masse le credo que nous avons reproduit plus haut (2) et qu'elle le protège contre l'ingérence d'innovations au moyen de sa méthode dialectique ».

Voici un autre passage où Ghazzālī se prononce sur la valeur relative de la scolastique et de la foi dans l'acception élucidée plus haut : « Puisque la durée de

(1) *Iḥyā*, I, 90 (*Ḳawā'id al-'aḳā'id*, faṣl 2).
(2) En tête du livre.

la vie est trop courte pour pouvoir embrasser toutes les sciences, il convient de prendre la meilleure partie de chacune d'elles, de se contenter d'un choix et de consacrer la partie dont on dispose à cette science qui est la base du salut et de la félicité et qui forme l'apogée de toutes les sciences, à savoir la connaissance approfondie et véridique de Dieu. Toutes les sciences sont les servantes de celle-ci, alors qu'elle-même est libre et n'est la servante d'aucune autre. C'est pour cette raison que Dieu a dit (1) : Dis Allah, puis laisse-les. Cela ne veut pas dire qu'il faille simplement mettre en mouvement les muscles de la langue pour prononcer le mot Allah... car le mouvement des membres du corps n'a pas grande signification si ce mot n'a pas été implanté dans le cœur ou s'il ne provient pas d'une impression durable dans le cœur dont le commencement est une croyance qui s'appelle la foi ».

« Le second degré parvient à une foi comparable à celle de Abū Bakr qui « si on la pesait avec celle des autres créatures, l'emporterait » — tradition qui est expliquée ainsi : non pas parce qu'il vous dépasse par le nombre de ses jeûnes et de ses *ṣalāt*, mais à cause d'un secret implanté dans son cœur ».

« Si l'apogée de la connaissance consistait en ce que croient les dogmaticiens, lesquels acceptent l'autorité d'autrui et se procurent des connaissances basées sur des arguments bien ordonnés, je ne pourrais accepter qu'elle fût au-dessus des forces spirituelles de 'Omar, de 'Othmān et de tous les autres compagnons de Mohammed et que Abū Bakr les surpassait en cela ».

(1) Sura VI, 91.

« Par des arguments comme celui-ci l'auteur s'est acquis la conviction que la méthode des ṣoufis, quoiqu'elle dévie de l'orthodoxie quant aux apparences, trouve des points d'appui très solides dans la révélation et que, par conséquent, il n'est pas permis à celui qui ne connaît pas le soufisme de prendre à son égard une attitude hostile basée sur son ignorance et son impuissance à le comprendre. Bref, la connaissance de Dieu est l'apogée de toute connaissance et le fruit de la science de toutes les écoles (1) ».

Nous avons vu (2) que Ghazzālī a établi une relation entre cette connaissance prophétique et le monde des *realia* et que cette connaissance a son siège dans le cœur. Nous tenterons d'élucider ces aperçus provisoires par les données explicites qui se trouvent dans son livre sur les merveilles du cœur (3).

On se rappelle que Ghazzālī compare le cœur à un bassin ou à un étang, où se réunissent les eaux de plusieurs ruisseaux, et qui en même temps est alimenté par des eaux souterraines (4). Voici l'explication donnée par l'auteur lui-même de cette parabole (5) : « Si l'on me demande : « Comment est-il possible que le savoir provienne du cœur alors qu'il en est lui-même dépourvu ? » — je répondrai que c'est là une des merveilles du cœur qu'il ne convient pas de mentionner dans le cadre de la science de la *mu'āmala*. Voici dans quelle mesure il est permis de la divulguer.

(1) *Mīzān al-'amal*, p. 156-7.
(2) *Supra*, p. 93 suiv.
(3) *Iḥyā'*, III, chap. I.
(4) *Supra*, p. 65.
(5) *Iḥyā'*, III, 20, 9 suiv. ('Adjā'ib al-ḳalb, bayān 9). La traduction est abrégée çà et là.

Les *realia* sont inscrites sur la Table Bien-gardée, voire dans le cœur des anges admis à la proximité de Dieu. De même que l'architecte (1) trace le plan de l'édifice qu'il veut construire sur le papier, puis le met en exécution, ainsi le Créateur des cieux et de la terre a tracé le plan du monde depuis son commencement jusqu'à sa fin sur la Table Bien-gardée, puis Il l'a exécuté selon ce plan. Or, de l'image du monde qui a ainsi pris existence, une copie est fournie aux sens et à l'imagination. Car celui qui jette un regard sur les cieux et sur la terre, puis baisse les yeux, trouvera dans son imagination ce qu'il a vu comme c'est en réalité. Si le ciel et la terre étaient anéantis et que lui seul subsistât, il trouverait en lui-même leur image comme s'il l'avait devant les yeux. Ainsi son cœur reçoit l'image par l'intermédiaire de l'imagination, de sorte que le cœur se trouve en possession de la réalité des choses perçue par les sens et l'imagination. L'empreinte qui reste dans le cœur est donc conforme à celle des sens et de l'imagination ; et l'empreinte qui reste dans l'imagination est conforme au monde extérieur et réel, de même que le monde réel est conforme au plan qui se trouve sur la Table Bien-gardée ».

« Ainsi le monde possède quatre sortes d'existence : celle de la Table Bien-gardée, qui est antérieure à l'existence corporelle ou réelle ; puis l'existence dans l'imagination, laquelle est suivie de l'existence dans l'intelligence... »

« On peut se représenter la réalité et la forme du monde qui se réfléchissent dans le cœur comme pro-

(1) L'argument se trouve en quelque façon aussi chez saint Anselme, *Monologium*, chap. X et XI.

venant tantôt des sens et tantôt de la Table Bien-gardée de même que l'on se représente l'image du soleil réfléchie dans l'œil comme provenant tantôt du soleil même, et tantôt de son image vue dans l'eau. Lorsque le voile entre la Table et le cœur se soulève, celui-ci regarde les choses qui sont en elle, et le savoir lui vient de cette Table, de sorte qu'il n'y a pas besoin de l'emprunter aux sens extérieurs. On peut comparer cela à l'eau qui jaillit de l'intérieur de la terre. Et quand le cœur a recours à l'imagination qui résulte des sens, cela forme un obstacle pour l'examen de la Table Bien-gardée... »

« La différence entre les connaissances des saints et des prophètes d'un côté et celles des jurisconsultes et des savants de l'autre consiste en ce que celles des premiers proviennent de l'intérieur du cœur par la porte ouverte vers le monde de la *malakūt*, tandis que les connaissances des seconds proviennent des portes des sens ouvertes sur le monde visible ».

Ghazzālī a recueilli dans un chapitre suivant (1) un nombre de traditions où cette connaissance intuitive est mentionnée en termes symboliques. Nous n'en traduisons que celle de Abū Yazīd al-Biṣṭāmī : « Le savant n'est pas celui qui emprunte sa connaissance à quelque livre et qui devient ignorant quand il oublie ce qu'il a appris. Le vrai savant est celui qui reçoit, quand il le veut, sa connaissance de son Seigneur, sans

(1) *Iḥyā'*, III, 23 ('Adjā'ib al-ḳalb, bayān 10). Il ne faut pas oublier, pour être juste, que la doctrine de la certitude absolue n'est pas une idée originale de Ghazzālī ; c'est son génie qui lui a prêté sa signification ; il en est exactement de même pour la doctrine du cœur. Cf. al-Kālābādhī *Kitāb al-ta'arruf*, éd. Arberry, p. 73 : la connaissance des cœurs est apparentée à la certitude absolue.

étude ni enseignement. Cette connaissance est la connaissance dominicale (1) ».

Ghazzālī ne cesse de peindre les délices de cette connaissance qui touche de très près à l'amour et qui constitue le paradis terrestre pour celui qui la possède. Elle est la base nécessaire et préparatoire pour le bonheur céleste, dont l'homme est séparé par la mort. Nous aurons l'occasion de revenir sur ces sujets dans un chapitre suivant.

(1) *rabbānī*, attribut appliqué souvent à cette connaissance, par exemple *Iḥyā'*, III, 23, l. 27 *(ibidem)*.

CHAPITRE V

L'Ascèse et la Mystique (1)

P. 127, Ghazzālī est-il ascète et mystique ? p. 128, caractère et contenu de l'*Iḥyā' ;* p. 129, valeur attachée à l'ascèse en général ; p. 129, la lutte contre l'âme ; p. 130-133, les désirs, le monde ; p. 133-135, le juste milieu ; p. 135-136, la pauvreté ; p. 136-138, l'élévation au-dessus de l'ascèse ; ne pas s'occuper d'aucune chose en dehors de Dieu ; p. 139, sens et but de l'ascèse ; p. 139-140, polissage du miroir. L'*Iḥyā'* considéré sous ce point de vue ; p. 140, *mu'āmala* et *mukāshafa ;* p. 140, le quatrième livre de l'*Iḥyā' ;* p. 141-143, la conversion et le repentir ; p. 142-143, l'élément divin dans la conversion ; p. 143, encore *mu'āmala* et *mukāshafa ;* p. 143, *'ilm* et *ma'rifa ;* gnosis ; p. 143-146, les connaissances des ṣoufis ; ascèse et mystique ; le terme « mystique » et ses équivalents arabes ; p. 146-148, gnosis *(ma'rifa) ;* connaissance et amour ; p. 148-152, jouissance de la connaissance ; connaissance et amour.

On pourrait défendre la thèse que Ghazzālī est ascète et mystique ; on pourrait également défendre le point de vue qu'il n'est ni l'un ni l'autre. Et l'on pourrait tirer de cette antithèse la conclusion que l'ascèse et la

(1) Le sujet a été traité de la manière la plus approfondie et la plus détaillée par M. Asín Palacios, dans les chapitres III et suiv. de son *La Espiritualidad de Algazel ;* cf. aussi J. Obermann, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazzālīs*, p. 157 suiv. ; p. 231 suiv.

mystique de Ghazzālī sont différentes de ce qu'on entend généralement par ces termes. C'est aussi ce que révèle l'examen de la teneur générale de l'*Iḥyā'*.

On ne saurait nier que le *Ḳūt al-ḳulūb* de Abū Ṭālib al-Makkī († 996) ait servi d'exemple à l'*Iḥyā'*. Mais celui-là est un manuel de piété, tandis que l'*Iḥyā'* se propose d'effectuer une révision foncière de l'attitude musulmane en matière de religion. L'*Iḥyā'* est l'œuvre d'un homme de génie, d'un esprit également profond dans les domaines de la philosophie, de la psychologie et de la théologie.

Il ne s'adresse exclusivement ni au philosophe, ni au dogmaticien, ni au jurisconsulte, ni au mystique, mais plutôt au musulman ordinaire, avec la seule intention d'en faire un croyant dans le sens élevé attribué à ce terme par l'auteur. Ceci constituerait, comme nous l'avons dit, la justification de la thèse que Ghazzālī n'est ni ascète ni mystique. Néanmoins, cette thèse, qui se heurte à l'opinion générale, ne serait qu'à moitié vraie ; en tout cas, elle aurait besoin d'une explication ultérieure.

De prime abord on s'aperçoit que le troisième livre de l'*Iḥyā'* est consacré presqu'entièrement à des sujets apparentés à l'ascèse comme le prouvent les chapitres sur l'éducation de l'âme et la correction des mœurs, sur la lutte contre les désirs, sur les vices de la langue, de la colère, de la rancune, de l'envie, de l'avarice, de l'égotisme, de l'hypocrisie, de l'orgueil et de l'illusion et surtout, le chapitre sur le monde. Puis, le quatrième livre contient des chapitres sur la patience, l'abnégation, la pauvreté et l'ascèse, qui est le chapitre le plus essentiel.

Mais écoutons les propres paroles de Ghazzālī sur l'ascèse en général. « On ne peut atteindre Dieu qu'en s'abstenant des désirs, qu'en renonçant aux plaisirs, sauf à ce qui est nécessaire dans le sens strict, qu'en se vouant à Dieu dans tous ses mouvements et dans son repos. Pour cette raison, les solitaires dans les religions antérieures se sont séparés des créatures en se retirant aux sommets des montagnes, préférant la solitude pour rechercher la familiarité avec Dieu. Ainsi ils ont renoncé aux plaisirs de ce monde pour la cause de Dieu, en s'accoutumant aux pratiques ascétiques par désir de la vie future (1) ».

L'amour des plaisirs est inhérent à l'homme, car, nous l'avons déjà vu, l'âme, quoiqu'elle ne soit pas dépourvue de facultés spirituelles, est le siège des passions : « l'âme que tu portes dans tes flancs est ton plus grand ennemi ». Dans cet ordre d'idées, Ghazzālī cite (2) la tradition bien connue, selon laquelle Mohammed aurait dit à ses compagnons, en revenant d'une campagne : « Vous êtes revenus de la petite guerre sainte pour commencer la grande guerre » ; et il ajoute comme explication : « la lutte contre l'âme ».

« Car les théologiens et les savants sont d'accord qu'il n'y a pas de moyen pour parvenir à la félicité de la vie future si ce n'est de sevrer l'âme de la passion et de lutter contre les désirs. Il faut croire cela nécessairement ».

« La connaissance des passions qu'il faut éviter et de celles qui sont admises ne peut être obtenue que par

(1) *Iḥyā'*, I, 237 (Ḥadjdj, bāb 3, bayān 2).
(2) *Iḥyā'*, III, 61 (Riyāḍat al-nafs, bayān 8).

l'exposé détaillé donné ci-dessus (1). Le résultat et le secret de l'ascèse est que l'âme ne doit jouir de rien de ce qui ne se trouve pas également dans le tombeau, à l'exception de ce qui est inévitable. Ainsi, quant aux aliments, au mariage, aux vêtements, à l'habitation et autres choses nécessaires, on se contentera de la mesure dont on a absolument besoin. Car, si l'on trouvait son plaisir dans ces choses, on s'y accoutumerait et, après la mort, cela susciterait le désir de retourner au monde. Et quiconque désire le retour au monde ne participe pas à la vie future (2)... La condition nécessaire pour se délivrer de ce désir est que le cœur s'absorbe dans la connaissance et l'amour de Dieu, dans le *dhikr*. Ceci n'est possible que par la grâce de Dieu. On se bornera donc dans le monde à ce qui fait disparaître les obstacles entre soi-même et la méditation. Que celui qui ne peut atteindre ce but même s'efforce de s'en approcher (3) ».

Le vocabulaire de Ghazzālī est riche en expressions caractérisant les désirs : ce sont des chaînes (4) dont le cœur ne peut pas se défaire; ce sont des douleurs (5); ils s'emparent du cœur (6) ; ou bien ils sont la rouille du miroir du cœur (7) et ses maladies (8).

Si les désirs, cette armée de Satan, sont les ennemis

(1) Dans le même chapitre.
(2) Cf. *Iḥyā'* IV, 4 (Tawba, rukn 1, bayān 2).
(3) *Iḥyā'*, III, 62 (Riyāḍat al-nafs, bayān 8).
(4) *Iḥyā'*, III, 55 (*Ibidem*, bayān 4).
(5) *Iḥyā'*, III, 92 ult. (Kasr al-shahwatain, bayān 6).
(6) *Iḥyā'*, IV, 13, 6 (Tawba, rukn 1, bayān 5).
(7) *Iḥyā'*, I, 254 (Tilāwat al-ḳor'ān, bāb 3); IV, 10 (Tawba, rukn 1, bayān 3).
(8) *Iḥyā'*, III, 60 (Riyāḍat al-nafs, bayān 8).

intérieurs, l'ennemi du dehors est le monde : l'amour du monde est le principe de tout péché (1).

« Le monde est comme une femme, qui fait l'impression d'être belle, marchant en se balançant, comme fière de sa beauté, mais en réalité vieille et laide, de mauvais caractère et très rusée, s'enveloppant de son voile, afin de cacher sa laideur intérieure par une coquetterie ensorcelante et trompeuse, etc. (2) ». Bref, « le monde est maudit, qu'on en prenne peu ou beaucoup, licite ou illicite » (3).

De pareilles énonciations, qui évoquent le souvenir du dam prononcé sur la terre d'après la *Genèse*, contrastent singulièrement avec l'optimisme de la doctrine de la *fiṭra*. Quant à sa vue du monde — prison pour les pieux, dont seule la mort les délivre (4) — Ghazzālī partage l'opinion chrétienne ; la véritable vie ne devient possible que par le soulèvement du voile qu'est le monde (5).

Cette vue d'ensemble du monde forme un second motif pour l'ascèse. « Les plaisirs du monde sont la ruine de l'homme, car ils l'éloignent de Dieu. Dieu, en effet, défend à l'homme d'en user, bien que celui-ci

(1) *Iḥyā'*, IV, 121 (Ṣabr, shaṭr 2, bayān 2) ; *Mīzān al-ʿAmal*, p. 82, 11.
(2) *Iḥyā'*, IV, 171-2 (Faḳr, shaṭr 1, préface) ; III, 174 (Dhamm al-dunyā, préface), 175 *(ibidem)*.
(3) *Iḥyā'*, III, 192 (Dhamm al-dunyā, bayān 4).
(4) *Iḥyā'*, III, 84 ult., 85 (Kasr al-shahwatain, bayān 3), 175 (Dhamm al-dunyā, bayān 1); IV, 121 (Ṣabr, shaṭr 1, rukn 3, bayān 1), 151 (Khawf, shaṭr 2, bayān 5) ; 410 (Mawt, shaṭr 1, bāb 1, bayān 1) ; cf. saint Augustin, *Opera*, VI, 617 : *anima...terreno resoluta carcere.*
(5) *Iḥyā'*, IV, 29 (Tawba, rukn 2, bayān 2).

le désire, comme nous défendons à nos malades de prendre des mets et des boissons qu'ils aiment (1) ».

« Chaque plaisir que l'on prend dans le monde — écouter la voix d'un oiseau, regarder la verdure d'un paysage, boire de l'eau fraîche — signifie un amoindrissement redoublé de sa part de la vie future (2) ».

« Il ne faut pas détourner ta pensée de Dieu un seul moment..., mais cela ne te sera possible qu'en te contentant de ce qui est strictement indispensable dans le monde, en fait d'aliments, de vêtements et d'habitation. Tout le reste est superflu. Ce qui est indispensable en matière de nourriture est ce qui suffit pour maintenir ta force vitale. Ce que tu en prends, il faut le prendre comme quelqu'un qui n'en veut pas, mais qui ne peut s'en dispenser, sans désir plus grand que le désir de satisfaire aux besoins naturels.

« Quant aux vêtements, ton but doit être de te protéger contre la chaleur et le froid et de couvrir ta nudité... Quant à l'habitation, si tu te bornes à ton but, le ciel te suffira comme toit et la terre comme lieu de repos. Si la chaleur ou le froid te gênent, tu trouveras un abri dans les mosquées » (3). La raison de tout cela est indiquée brièvement dans ce que raconte al-Ṭanāfisī : « J'avais passé sept jours dans la mosquée sainte près de la porte des Banū Shaiba. La huitième nuit, j'entendis, entre la veille et le sommeil, une voix qui criait : Si quelqu'un prend du monde plus que son besoin, Dieu aveuglera l'œil de son cœur » (4).

(1) *Iḥyā'*, III, 338 (Ghurūr, bayān 1).
(2) *Iḥyā'*, III, 192 (Dhamm al-dunyā, bayān 4).
(3) *Iḥyā'*, IV, 163 (Khawf, shaṭr 2, bayān 7).
(4) *Iḥyā'*, III, 195 (Dhamm al-dunyā, bayān 9).

Il serait erroné de conclure de tout ceci que Ghazzālī condamne le monde comme tel, malgré tout le mal qu'il en dit. Tout dépend de l'attitude de l'homme. « On n'évite pas le monde comme tel, mais en tant qu'il empêche l'homme de s'approcher de Dieu » (1).

Voici l'exposé que Ghazzālī a donné de son attitude : « Le but suprême à envisager dans les questions de morale est le juste milieu, car « la meilleure des choses est le juste milieu » (2), et les deux extrêmes sont à blâmer. Ce que nous avons dit sur les avantages de la faim pourrait suggérer qu'on exige une attitude extrême. Il en est tout autrement. Ce que la nature désire goûter à fond est défendu catégoriquement par la loi, si quelque chose de mal y est mêlé. Cela appartient aux mystères de la sagesse de la révélation. Ces défenses pourraient faire croire à l'ignorant que le but est de contrarier jusqu'au bout les exigences de la nature. Le sage, par contre, comprend que le but est le juste milieu ; car, si la nature cherche la satiété, il est nécessaire que la loi loue la modération extrême, afin d'effectuer un équilibre ».

« Celui qui pourrait absolument dompter la nature irait trop loin. Il faut qu'il sache qu'il ne lui est pas permis d'aller jusqu'au bout. S'il exerce toutes ses forces à contrarier la nature, il trouvera dans la révélation un blâme de cet extrémisme. La révélation, par exemple, prodigue des louanges aux veilles de la nuit et aux jeûnes du jour, mais lorsque le Prophète apprit

(1) *Iḥyā'*, IV, 182, 3 (Faḳr, shaṭr 1, bayān 4).
(2) Proverbe arabe.

qu'un tel jeûnait tout le jour et se tenait debout toute la nuit, lui défendit cette austérité ».

« La conclusion est que la méthode à préférer pour se tenir dans le juste milieu (1) est, en ce qui concerne la nature, de se nourrir avec modération, de sorte qu'on ne sente pas la douleur de la faim, mais qu'on oublie son estomac, sans désirer aucunement la faim. Car le but de l'alimentation est de maintenir la vie et la force nécessaire pour se livrer au culte divin. Un estomac rempli est un obstacle au culte, mais la douleur de la faim occupe aussi le cœur et constitue également un obstacle. Le but est donc de se nourrir d'aliments qui n'alourdissent pas l'estomac, afin de ressembler aux anges qui par leur sainteté sont exempts de la lourdeur des aliments aussi bien que de la douleur de la faim ».

« L'imitation des anges, voilà le but le plus élevé de l'homme. Or l'homme ne peut s'affranchir ni de l'alimentation ni de la faim. Le point le plus éloigné des extrêmes, c'est le milieu ou équilibre. Quand l'homme s'efforce de s'éloigner des extrêmes autant qu'il le peut, en cherchant le milieu, on peut le comparer à une fourmi placée dans un anneau de fer chauffé au feu et placé sur le sol. Elle s'efforcera d'éviter la chaleur de l'anneau qui l'entoure et dont elle ne peut s'échapper, jusqu'à ce qu'elle ait trouvé un point de repos au centre. Si elle devrait succomber, elle succomberait au milieu, l'endroit le plus éloigné de la chaleur de l'anneau de fer qui l'entoure de tous côtés ».

« De même, les désirs entourent l'homme de tous

(1) Cf. Pascal, *Pensées*, fragment 355 (éd. Brunschvicg, p. 354).

côtés. Les anges se trouvent hors de cet anneau dont l'homme ne peut s'échapper, quoiqu'il désire que son état ressemble au leur. L'état dans lequel il leur ressemblera le mieux sera l'éloignement extrême de l'anneau, à savoir le centre. Ainsi le juste milieu sera son but dans tous ses états opposés les uns aux autres » (1).

En effet, de toutes les formes de l'ascèse, c'est le juste milieu que Ghazzālī préfère à l'extrémisme. Ainsi, dans le chapitre sur le mariage, il en énumère les avantages et les désavantages et fait de même pour le célibat. L'ascèse est un moyen pour dompter les désirs de la nature, le but proposé étant la liberté spirituelle.

La meilleure illustration peut-être de ces pensées se trouve dans un des chapitres de l'*Iḥyā'* sur la pauvreté. Ghazzālī y donne d'abord une définition du concept « pauvre » : « Quiconque éprouve le besoin d'argent est pauvre par rapport à l'argent, quand il en a besoin pour sa propre personne ». Puis, il signale cinq degrés de pauvreté.

« Le plus haut est celui où l'on trouve désagréable l'acquisition de biens quelconques et où l'on est blessé et ennuyé à force de les refuser par crainte du mal et de la préoccupation que leur possession comporte. Ceci est le degré de l'ascèse (*zuhd*) et celui qui l'occupe est un ascète ».

« Le deuxième degré est celui où l'on ne désire pas de biens et où leur acquisition ne cause ni plaisir ni déplaisir. Celui qui occupe ce degré s'appelle « satisfait » (*rāḍī*). »

« Le troisième degré est celui où l'on désire des biens

(1) *Iḥyā'*, III, 88-9 (Kasr al-shahwatain, bayān 4).

dans une mesure telle, qu'on préfère leur possession à leur absence, sans toutefois se donner de la peine pour les acquérir, mais où on les accepterait volontiers s'ils se présentaient d'eux-mêmes. Nous appelons « rassasié » celui qui se trouve dans cet état, parce qu'il se contente de ce qu'il a au point de s'abstenir de rechercher des biens, à cause du désir inférieur que cette poursuite comporterait ».

« Le quatrième degré est celui où l'on s'abstient de la poursuite des biens, mais seulement par impuissance, en les désirant vivement, si bien qu'on n'éviterait pas la peine de les poursuivre, s'il se présentait une chance de les acquérir. Nous l'appelons « avide ».

« Le cinquième degré est celui où l'on désire des biens, en éprouvant le besoin de celui qui a faim jusqu'à désirer du pain, ou de celui qui a besoin de vêtements pour couvrir sa nudité. Celui qui occupe ce degré s'appelle « indigent », que son désir soit faible ou fort ; mais il est rare que cet état soit libre de désir ».

« Voilà cinq degrés dont le plus élevé est celui de l'ascèse. Si — comme on peut se l'imaginer — avec l'indigence se combine l'ascèse, c'est là le plus haut degré, comme nous allons l'expliquer ».

« Il y a en effet un degré supérieur à l'ascèse (1), celui où la possession et le manque de biens sont absolument indifférents et où leur acquisition aussi bien que leur manque ne cause ni joie ni ennui... »

(1) Pour l'idée de l'ascèse au-dessus de l'ascèse *(al-zuhd fi'l-zuhd, Kitāb al-arba'īn,* p. 241) voir aussi *Iḥyā,* IV, 202 (Fakr, shaṭr 2, bayān 3).

« Si le monde avec tout ce qu'il renferme se trouvait dans la main ou dans le trésor de celui qui occupe ce rang, cela ne lui nuirait pas, parce qu'il voit tous les biens dans le trésor de Dieu et non dans sa propre main et parce que c'est la même chose pour lui de les voir dans sa propre main ou dans celle d'autrui. Il convient d'appeler celui qui est dans un tel état « dépourvu de tout besoin » (1), parce qu'il est aussi bien au-dessus du manque de biens qu'au-dessus de leur possession... ».

« Il faut savoir que l'ascèse est un degré qui représente la perfection des pieux, tandis que « celui qui est dépourvu de tout besoin » appartient à ceux qui sont admis à la proximité de Dieu (2). Pour ceux-ci l'ascèse est quelque chose d'inférieur, car « les vertus des pieux sont des défauts pour les *muḳarrabūn* ». L'explication est que celui qui déteste le monde s'en occupe tout autant que celui qui en éprouve le désir. Or s'occuper de tout ce qui n'est pas Dieu équivaut à s'éloigner de Lui. Il n'y a pas en effet de distance entre toi et Dieu dans le sens spatial, car « Il est plus proche de toi que l'artère de ton cou » (3) et Il n'est fixé en aucun lieu, de sorte que les cieux et la terre ne constituent pas un éloignement entre toi et Lui. Le seul éloignement entre toi et Lui, c'est que tu t'occupes d'autre chose que de Lui, par exemple, de toi-même ou de tes désirs. Tant que tu es occupé par toi-même ou par tes désirs, tu restes éloigné de Lui. Quiconque est occupé par l'amour de soi-même, est détourné de Dieu ; quiconque est occupé par la haine de soi-même

(1) *mustaghnī.*
(2) *al-muḳarrabūn,* voir *infra,* p. 158.
(3) Sura L, 15.

est également détourné de Dieu. Tout ce qui n'est pas Dieu est comparable à un tiers fâcheux. Quand l'attention de l'amant se dirige vers ce tiers et vers la haine qu'il lui porte, vers l'ennui que lui et sa présence lui causent, son attention est tellement préoccupée que la compagnie de son Bien-Aimé ne lui donne aucun bonheur. S'il était absorbé par l'amour, il porterait toute son attention à l'objet de son amour. Et de même que l'attention portée, en présence du Bien-Aimé, à une chose quelconque qui n'est pas lui, est une infidélité ou un manquement, quoiqu'elle soit une conséquence de l'amour, ainsi l'attention haineuse accordée à quelque chose qui n'est pas le Bien-Aimé est une infidélité ou un manquement, quoiqu'il y ait des différences de degré ».

« L'état de perfection est celui où l'on ne prête aucune attention à quoique ce soit en dehors du Bien-Aimé, ni par haine ni par amour. De même qu'il est impossible d'aimer deux personnes en même temps, de même il est impossible que la haine et l'amour se trouvent en même temps dans le cœur. Qui est occupé par la haine du monde est détourné de Dieu, aussi bien que celui qui est occupé par l'amour du monde (1) ».

Si donc, en matière d'ascèse, Ghazzālī préfère le juste milieu aux extrêmes, c'est parce que ce juste milieu n'a aucune prétention, laissant l'esprit libre de se tourner vers Dieu et de s'occuper de Lui seul. « Qui n'aime rien en dehors de Dieu est ascète dans le sens absolu (2) ». Ou bien : « L'ascète est celui qui

(1) *Iḥyā'*, IV, 172 suiv. (Faḳr, shaṭr 1, bayān 1).
(2) *Iḥyā'*, IV, 195 (Faḳr, shaṭr 2, bayān. 1).

renonce aux plaisirs du monde pour l'amour de ceux du paradis » (1).

Quel est le sens et le but de l'ascèse ? Quoique Ghazzālī ne pose guère la question sous cette forme générale, il n'est pas difficile de trouver son point de vue, parce qu'il se prononce sur la signification de chacun des actes de l'ascèse en particulier. Prenons un exemple entre tous : « Les veillées polissent le cœur, le rendent lucide et l'éclairent... de sorte qu'il devient comme un astre brillant ou comme un miroir poli, où la beauté de Dieu se réfléchit et où se montrent la haute valeur de l'autre monde et l'état méprisable de celui-ci » (2).

L'image du miroir est celle pour laquelle Ghazzālī montre une certaine prédilection quand il s'agit de décrire l'influence de l'ascèse sur le cœur : elle est comme le polissage qui fait disparaître toutes les impuretés qui couvrent la surface du miroir (3).

C'est donc une vue d'ensemble optimiste qui est à la base de l'attitude ascétique, à savoir la θεία ψυχή qui, quoique couverte de la suie et de la rouille des passions, reprend sa clarté originelle par le polissage. Toutefois, cet optimisme ne va pas jusqu'à perdre de vue la distance qui sépare ce travail humain de l'illumination qui est un don de Dieu.

Nous avons vu que Ghazzālī dans son *Iḥyā'* s'occupe exclusivement du travail humain, à l'exclusion de l'illumination. Dans le premier livre il décrit ce travail

(1) *Iḥyā'*, IV, 197 (*ibidem*).
(2) *Iḥyā'*, III, 71 (Riyāḍat al-nafs, bayān 11).
(3) *Iḥyā'*, III, 13, 4 suiv. ('Adjā'ib al-ḳalb, bayān 6) ; IV, 10 (Tawba, rukn 1, bayān 4), *passim* ; 126 (Ṣabr. shaṭr 2, rukn 3, bayān 3) ; *Mīzān al-'amal*, p. 39 ; *Djawāhir al-ḳor'ān*, p. 15, 5 ; *Maḳāṣid*, p. 7.

du point de vue cultuel ; dans le second du point de vue social. Dans le troisième il traite des maux de l'âme et de leur guérison. Le quatrième porte le titre « Sur les qualités qui mènent au salut ». Cela signifie encore le polissage, mais en même temps son effet : l'affranchissement de l'ascèse, le dévouement pur et la liberté spirituelle.

Voilà la limite que Ghazzālī s'est proposé de ne pas franchir. Aussi ne cesse-t-il de prévenir les lecteurs de l'*Iḥyā'*, chaque fois que l'occasion s'en présente, que le domaine de la *mu'āmala* qui est celui de son œuvre, ne lui permet pas de se hasarder sur celui de la *mukāshafa*. Toutefois, parmi les sujets du quatrième livre il y en a deux ou trois, où *mu'āmala* et *mukāshafa* passent l'une dans l'autre. Nous en avons rencontré un exemple relatif à la confession de l'unité de Dieu. Il y en a d'autres que nous signalerons tout à l'heure. Jetons d'abord un coup d'œil sur le quatrième livre. Voici l'ordre des sujets : Repentir — patience — crainte et espoir — pauvreté et ascèse — confession de l'unité de Dieu et confiance en Lui — amour — dévouement — observation de soi-même — méditation — pensée de la mort.

Ce sont les dix qualités qui mènent au salut. Le classement, un peu arbitraire au premier coup d'œil, peut s'expliquer de la manière suivante. Quand le cœur a été purifié de ses vices, le repentir reste, ainsi que la ferme résolution de ne plus se livrer au péché. Cela exige de la persévérance, de la résignation et de la patience, trois qualités que l'arabe exprime par le seul terme de *ṣabr*. Malgré ce degré relativement haut, l'espoir qu'on peut y puiser est toujours mêlé d'incertitude et de crainte. L'apogée du travail ascétique, est « l'ascèse dans l'ascèse », l'indifférence totale en ce qui regarde les biens de ce monde. Les livres qui suivent : la confession de l'unité de Dieu dans le sens mystique, la confiance en Dieu, l'amour, le dévouement absolu, — n'appartiennent guère au polissage du miroir ; ils nous portent dans la région située entre l'action humaine et l'illumination divine. Les trois derniers livres — l'observation de soi-même, la méditation, la pensée de la mort — forment la description des occupations quotidiennes du mystique.

L'exposé de la relation qui existe entre l'ascèse et la mystique d'après Ghazzālī exige un compte rendu des passages les plus remarquables sur ce sujet. Commençons par jeter un coup d'œil sur le contenu du livre consacré à la *tawba*, terme qui comprend la conversion aussi bien que le repentir.

La nécessité de la *tawba* découle de la doctrine du péché, qui appartient, même dans son développement, aux idées islamiques. Bien loin de se borner à un exposé général du péché, Ghazzālī s'efforce d'arriver à une estimation détaillée des péchés, spécialement en ce qui concerne leur influence sur l'état de l'âme après la mort. La nature humaine étant sujette au péché, il n'est personne qui en soit exempt ; même les prophètes commettent des péchés véniels. Or le péché souille la surface du miroir de l'âme.

A plusieurs reprises Ghazzālī observe dans ses œuvres que l'homme, dans les différentes époques de sa vie, est sujet à des passions différentes. Laissé sans frein, le péché acquiert un pouvoir qui devient une seconde nature. Tout homme a donc besoin de la conversion : seule la palingénésie donne accès au royaume de Dieu. Et du fait que la conversion est une conversion du

péché, elle ne doit pas être ajournée. Quiconque la traite de bagatelle, s'expose au danger de mourir pécheur, ce qui serait néfaste comme sceau et conclusion de l'œuvre entière et comme entrée dans l'autre monde.

Voilà la théorie de la conversion et de sa nécessité, d'après le point de vue humain. Ghazzālī ne parle pas, dans cet ordre d'idées, du coup de foudre divin, dont sa propre vie, comme celle de tant d'autres, a éprouvé l'effet, et qui représente le point de vue divin.

En quoi consiste la conversion ? Elle est composée de trois éléments : la conscience du caractère nuisible des péchés qui causent la douleur de la séparation de Dieu, le repentir et la ferme résolution de ne plus se livrer davantage au péché. Le tout ne peut s'opérer que dans la solitude et le silence (1).

Si toutes ces conditions sont remplies, la conversion est acceptée par Dieu. Toutefois, elle n'est alors pas complète : il faut encore que le repentir accompagne le converti jusqu'à sa mort. Ainsi l'exige la nature pécheresse de l'homme qui, malgré un travail de polissage des plus méticuleux, n'arrive pas à disparaître totalement. En plus des rechutes manifestes, la séduction continue à allécher le fils d'Adam, de sorte qu'il doit être sur ses gardes pour résister au moindre relâchement, et le souvenir du péché ne s'éteint nullement.

Encore une fois : cet exposé doctrinal ne représente que le côté humain du processus de conversion et de repentir. Ghazzālī ne perd cependant pas de vue, au cours de son analyse, que ce processus est dominé par la grâce, à savoir que les trois éléments dont la

(1) *Solitudo et silentium (De imitatione Christi,* livre I, chap. 20).

conversion se compose dépendent de la volonté de Dieu. C'est la restriction générale appliquable à toute activité humaine. Néanmoins l'homme, en accomplissant la volonté de Dieu, n'est nullement comparable à un instrument ou à la matière entre les mains de l'artisan : il agit en même temps selon sa propre volonté ; son *ikhtiyār* reste.

Mais il y a une seconde restriction à la théorie de la conversion exposée plus haut : c'est encore l'élément de la *mukāshafa* qui doit se mêler à la *mu'āmala* pour lui prêter son « goût » suprahumain et qui, comme telle, se soustrait totalement à la volonté humaine : c'est l'élément mystique comme complément divin du travail ascétique de l'homme.

Ghazzālī parle peu de cet élément dans son chapitre sur la conversion, le sujet ne s'y prêtant guère par lui-même. Il y en a d'autres qui s'en approchent plus, surtout celui de la connaissance, dont les deux aspects *'ilm* et *ma'rifa*, ou bien science et γνῶσις, représentent aussi le côté humain et le côté suprahumain de l'ensemble de la connaissance.

D'un intérêt tout particulier pour la pensée de Ghazzālī sont ses énonciations sur la connaissance mystique. Voyons en premier lieu comment il oppose la méthode des ṣoufīs en matière de connaissance à celle des théologiens.

« Les ṣoufīs n'encouragent pas l'étude, l'enseignement ou la lecture de ce qu'on a écrit sur la méthode de parvenir à la connaissance de la réalité des choses. Ils disent : commencer par combattre ses qualités blâmables, couper tous les liens avec le monde, diriger toute sa pensée vers Dieu, voilà la bonne méthode. Si quelqu'un y parvient, la miséricorde divine se

répand sur lui, le mystère du Royaume se révèle et la réalité se montre à lui. Le seul effort de la part du mystique consiste à s'y préparer par la purification et la concentration, accompagnées d'une volonté sincère, du désir absorbant et de l'attente de la miséricorde espérée de la part de Dieu. Car les saints et les prophètes reçoivent leurs connaissances par révélation et leur âme trouve la félicité en recevant la mesure qu'il leur est possible de recevoir, non pas par l'étude, mais par la renonciation au monde, l'abnégation, l'affranchissement de ses liens et la concentration de leur pensée sur Dieu. Qui appartient à Dieu, Dieu lui appartient ».

« Au temps où le désir sérieux de suivre cette voie s'empara de moi, je consultai un des principaux ṣoufis, homme très en vue, sur la récitation zélée du Qoran. Il me donna un conseil contraire, en disant : « La bonne méthode consiste à couper totalement les liens avec le monde, de façon à ce que ton cœur ne s'occupe ni de famille, ni d'enfants, ni d'argent, ni de patrie, ni de science, ni de gouvernement, l'existence et la non-existence de ces choses étant pour toi de valeur égale. De plus, il te faut être seul dans une retraite pour n'accomplir, parmi tes devoirs cultuels, que les *ṣalāt* prescrites, celles qui les précèdent et celles qui les suivent, et étant assis, concentrer ta pensée sur Dieu, sans autre occupation intérieure. Tu accompliras cela, d'abord en prononçant le nom de Dieu avec ta langue, en répétant sans cesse : Allah, Allah, sans relâcher ton attention. Le résultat sera un état où tu sentiras sans effort de ta part ce nom dans le mouvement spontané de ta langue (1) ».

(1) *Mīzān al-'amal*, p. 44 suiv.

On observera dans ce passage la corrélation qui existe dans l'opinion des ṣoufīs entre l'ascèse et la grâce divine : sans effort ultérieur de l'homme, elle se présente à la suite du travail de polissage.

On se rappelle que Ghazzālī s'est exprimé, dans d'autres termes, il est vrai, mais d'une manière foncièrement analogue, sur le passage de l'ascèse à la mystique : le miroir, bien poli, réfléchit les réalités célestes. Ou bien : si les ruisseaux apportant au bassin du cœur les eaux impures venant des régions d'alentour sont barrés, les eaux pures, qui jaillissent des sources souterraines, y auront accès (1).

Voilà la corrélation entre l'ascèse et la mystique. Dans cet ordre d'idées, il faut se rappeler que ni Ghazzālī ni les autres auteurs de l'orient musulman ou chrétien ne disposent d'un terme qui corresponde exactement à notre mystique. Dans le cas de Ghazzālī, on peut expliquer ce fait de la manière suivante. La forme de mystique connue dans l'islam jusqu'au onzième siècle était celle des ṣoufis, appelée par une forme dérivée de celle-ci *taṣawwuf*, c'est-à-dire la manière de vivre des ṣoufis et leur méthode. Ce terme ne correspond donc pas exactement à ce que nous désignons par le terme de mystique : il est d'un côté d'une envergure beaucoup plus grande et de l'autre, il ne rend pas suffisamment justice à l'élément divin que le terme de mystique comporte.

Le terme ghazzalien qui se rapproche le plus de l'idée de mystique est celui de *mukāshafa* que nous avons déjà rencontré si souvent. Son sens est d'autant

(1) *Iḥyā'*, III, 20 ('Adjā'ib al-ḳalb, bayān 9); voir *supra*, p. 65, 122.

plus précis que Ghazzālī le met fréquemment en contraste avec *mu'āmala*. Le terme de *mushāhada* s'y adjoint fréquemment : c'est la contemplation, l'état dans lequel on voit le monde céleste et la réalité en témoin oculaire.

Peut-être plus qu'aucun de ces termes, celui de *ma'rifa*, gnosis, synonyme de « lumière », est significatif de la pensée centrale de Ghazzālī.

Cette gnosis, c'est le regard jeté sur le monde par ceux qui ont atteint le plus haut degré de renonciation et qui se soucient fort peu du monde, même s'ils ne le fuient plus (1). Cette attitude est fondée sur la gnosis parfaite (2), qui est donc à la base de l'ascèse et qui, en même temps, l'accompagne au-delà de ce domaine : elle domine toute la vie mystique, même celle d'outre-tombe.

Voyons comment Ghazzālī s'exprime sur ce sujet : « Les bonnes œuvres sont comme l'ornement de cette connaissance, ou comme sa servante. Or elles consistent entièrement, d'abord à purifier le cœur des préoccupations mondaines, puis à prolonger l'état de pureté, et elles n'ont pour but que cette connaissance. Quant à la connaissance de la nature des œuvres, on la désire en vue de celles-ci ; ainsi la connaissance forme le commencement et la fin. Le commencement, c'est la connaissance de la *mu'āmala*, qui vise à la pratique ; et le but de la *mu'āmala* elle-même, c'est l'éclat et la pureté du cœur, afin que la révélation de Dieu s'y réfléchisse et qu'il soit orné de la connaissance

(1) Voir *supra*, p. 136-7.
(2) *Iḥyā'*, IV, 202 (Fakr, shaṭr 2, bayān 3).

mystique (1), c'est-à-dire la connaissance de la *mukāshafa* (2).

« Le cœur du croyant n'est pas sujet à la mort, car sa connaissance n'est pas effacée par elle (3) et son éclat n'en est pas troublé. C'est à cela qu'al-Ḥasan fit allusion quand il dit : la terre ne consume pas le siège de la foi ; au contraire, elle reste le moyen de contact et de rapprochement avec Dieu. Le savoir même qu'il a recueilli, ainsi que l'éclat et la prédisposition à l'acquisition de ce savoir sont indispensables et personne ne peut acquérir la félicité si ce n'est au moyen du savoir (*'ilm*) et de la connaissance (*ma'rifa*), mais il y a des degrés dans la félicité ».

« Il en est de même pour la richesse qui ne consiste qu'en biens, de sorte que le possesseur d'un drachme est riche aussi bien que celui qui possède des trésors en masse. Ainsi les différents degrés des bienheureux varient selon leur connaissance et leur foi, comme les différents degrés des riches varient selon le montant de leurs biens. Ces connaissances sont des lumières au moyen desquelles les croyants s'empressent pour rencontrer Dieu (4) ».

Il est donc bien clair que la mystique de Ghazzālī consiste tout d'abord en cette connaissance supérieure qui tient également la place de ce qu'est l'illumination et l'union chez d'autres mystiques de l'occident et de l'orient. Chez Ghazzālī, par contre, illumination et union ne se rencontrent que rarement.

(1) *'ilm al-ma'rifa*.
(2) *Iḥyā'*, IV, 285 (Maḥabba, bayān 6).
(3) Voir là-dessus le septième chapitre.
(4) *Liḳā' Allāh*, *Iḥyā'*, III, 21 ('Adjā'ib al-kalb, bayān 9).

On trouve partout dans les œuvres de Ghazzālī des textes relatifs à la connaissance et à l'amour. Mais le seul discours systématique sur l'amour a été incorporé dans le quatrième livre de l'*Iḥyā'* dont il remplit un gros chapitre et qu'il convient d'analyser pour notre but (1).

L'homme est un centre de forces et d'organes dont chacun peut atteindre la jouissance qui convient à sa nature. Tels, par exemple, les cinq sens. Or l'organe qui réside dans le cœur, est désigné par une série de synonymes, comme « la lumière divine », « la raison » (*al-'aḳl*), « le regard interne », « la lumière de la foi », « la certitude absolue » (*al-yaḳīn*).Le cœur diffère des autres parties du corps en ce qu'il perçoit des idées qui n'appartiennent ni à l'imagination ni aux sens, comme celle que le monde est créé et qu'il a besoin pour être gouverné d'un Créateur éternel, sage et possédant des qualités divines. L'organe de ces connaissances s'appelle la raison (*'aḳl*) ; par elle l'homme perçoit la connaissance de Dieu et l'essence de toute chose ; ce qui convient à sa nature est la connaissance et le savoir, lesquels constituent son plaisir.

« Il est en effet reconnu que la connaissance, même s'il ne s'agit que de choses infimes, est considérée comme flatteuse et qu'elle procure du plaisir à celui qui la possède. Ce plaisir varie selon l'objet de la connaissance : le plaisir du roi qui s'occupe des affaires de l'état est plus élevé et plus grand que celle du laboureur qui s'occupe de son champ. D'où il s'ensuit que la connaissance de Dieu, qui est l'être absolu,

(1) *Iḥyā'*, IV, 276 suiv. (Maḥabba, bayān 4).

implique pour l'homme la plus haute jouissance possible ».

« Le mieux qu'on en puisse dire est que : « Nulle âme ne connaît la félicité qu'Il a tenue en réserve pour eux » (1), et : « Il a préparé pour eux ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas ouï, et ce que le cœur d'aucun être humain n'a conçu » (2). Nul ne sait cela ici-bas, sauf celui qui a goûté les deux catégories de jouissances... Un tel homme ne manquera pas de se vouer au célibat, à la solitude, à la méditation et au *dhikr*, de se plonger dans les mers de la connaissance (*ma'rifa*), en abandonnant le plaisir d'exercer le pouvoir par mépris pour les gens qu'il domine, sachant que ceux-ci passeront tout comme son propre pouvoir, que lui-même est souillé par des impuretés dont il lui est impossible de s'affranchir, et qu'il sera emporté par la mort inévitable... Réfléchissant à tout cela, il en estimera d'autant plus la jouissance de la connaissance de Dieu et l'étude de Ses attributs, de Ses actions et de la hiérarchie de Son royaume, depuis les sommets les plus élevés jusqu'aux profondeurs les plus grandes. Car ce royaume est exempt de jalousie et de trouble... »

« Cette connaissance est éternelle ; la mort ne détruit pas le siège de la connaissance de Dieu, ce siège étant l'esprit (3), et l'esprit est un être divin, céleste. La mort change les circonstances de la connaissance et coupe ce qui la préoccupe, ses obstacles

(1) Sura XXXII, 17.
(2) Bukhārī, Bad' al-khalḳ, bāb 8.
(3) Ou l'âme.

et ce qui la détourne de ce qui convient à sa nature. Mais la mort ne la détruit point... »

« Tous les initiés participent à un tel bonheur, sans qu'aucun d'eux soit gêné par les autres. Seule l'étendue du lieu dont ils jouissent diffère en proportion de l'étendue plus ou moins grande de leur regard et de leurs connaissances. Ils occupent donc des rangs différents à l'égard de Dieu et la différence de leurs rangs est sans limitation (1). »

« Il est donc clair que le plaisir d'exercer le pouvoir, étant plus intérieur, est pour ceux qui ont atteint la perfection plus grand que tous les plaisirs des sens ; il est également clair que ce plaisir est inconnu aux animaux, aux enfants et aux imbéciles, et que ceux qui sont arrivés à la perfection possèdent les deux catégories de plaisir, mais qu'ils préfèrent celui d'exercer le pouvoir. Mais que la connaissance de Dieu, de Ses attributs, de Ses actions, du royaume de Ses cieux et des mystères de Son royaume terrestre procure une jouissance plus grande que celle d'exercer le pouvoir, c'est ce que comprennent seulement ceux qui sont arrivés au rang de la *ma'rifa* et qui l'ont goûtée. Il est impossible de l'expliquer à ceux qui n'ont pas de cœur, le cœur étant l'organe de cette faculté, comme il est impossible d'expliquer aux enfants que le plaisir sexuel est plus grand que celui de jouer à la baguette... »

« Bref, seul celui qui a l'expérience de ces choses possède la connaissance ; et ceux qui poursuivent l'étude des sciences, quoiqu'ils ne s'occupent pas de

(1) La même idée chez Isaac de Ninive, éd. Bedjan, p. 86-7.

la connaissance des choses divines, ont quelque peu goûté à l'arôme de cette jouissance, en trouvant la solution de questions compliquées et obscures sur lesquelles leur ardeur s'était concentrée, en tant qu'elles sont également des connaissances et des sciences, quoique leur objet ne soit pas aussi élevé que celui des choses divines ».

« Quant à celui qui a longtemps médité sur la connaissance de Dieu et qui a reçu la moindre révélation des mystères du Royaume de Dieu, il trouve alors dans son cœur une joie telle qu'elle l'emporte presque, de sorte qu'il s'étonne de posséder l'équilibre nécessaire pour supporter la force de sa joie. Mais ceci n'est compris que par celui qui l'a goûtée et on ne peut l'expliquer plus. Ce que nous en avons dit peut t'apprendre que la connaissance de Dieu donne la plus grande jouissance, jouissance qui n'est surpassée par aucune autre ».

« Un ṣoufī a dit : Quand l'homme parvient à l'apogée de cette connaissance, les gens lui jettent des pierres, car ses paroles surpassent leur intelligence, de sorte qu'ils les considèrent comme le langage d'un fou ou d'un incrédule ».

« Les différents âges de l'homme se distinguent par leurs plaisirs. Lorsque l'enfant commence à pouvoir se mouvoir et atteint l'âge de discernement, il se manifeste en lui un goût naturel pour le jeu et les divertissements si bien qu'il les préfère à toute autre chose. Plus tard, le goût de la parure, des habits, et de l'équitation devient si fort en lui, qu'il abandonne ses jeux pour cela. Puis se manifeste le goût sexuel et le désir de la femme, de sorte qu'il renonce à tous ses anciens plaisirs pour satisfaire celui-là. Dans une

autre période de sa vie se montre le goût du pouvoir, du succès social et de l'estime publique. Ce plaisir est le dernier, le plus élevé et le plus fort des plaisirs de ce monde... Après cela se manifeste un autre instinct par lequel est perçue la connaissance de Dieu et de Ses actions. Quand l'homme est parvenu à celle-ci, il éprouve un mépris pour toutes les autres jouissances, celle-ci étant la plus haute et la plus forte... Elle constitue l'apogée. Comme le petit garçon hausse les épaules devant celui qui abandonne le jeu et s'occupe de l'amour et du pouvoir, ainsi les gens qui exercent le pouvoir haussent les épaules devant celui qui l'abandonne pour s'occuper de la connaissance de Dieu. Les initiés disent : si vous exercez le pouvoir sur nous, nous l'exercerons également sur vous et vous ne tarderez pas à le sentir ».

Ghazzālī revient, dans une autre section (1), à la connaissance comme le motif le plus fort de l'amour. On peut comparer, dit-il, la renonciation au monde au labourage du sol et la connaissance à la graine qu'on y sème. C'est de cette graine que surgit l'arbre de l'amour.

« Quand la connaissance apparaît, l'amour la suit infailliblement... et celui-ci est suivi de la jouissance. Quand les liens avec le monde ont été coupés, la connaissance s'acquiert seulement par la méditation pure, la pensée constante, l'effort assidu dans la recherche, et la fixation du regard sur Dieu, Ses attributs, et le royaume de Ses cieux et de Ses autres créatures (2) ».

(1) *Iḥyā'*, IV, 284 suiv. (Maḥabba, bayān 6).
(2) P. 285.

CHAPITRE VI

Les Mystiques, les Anges, les Bienheureux, les Hiérarchies Terrestre et Céleste

P. 153-154, la mystique est une religion ésotérique ; p. 154-159, réticence des mystiques, ses motifs, interprétation ésotérique des dogmes : l'unité de Dieu, la foi, Dieu ; p. 159-168, le vulgaire et les mystiques, les ṣoufis, *al-'ārifūn*, l'ascension, autres termes désignant les mystiques ; p. 168-171, les anges, les djinn, les démons ; p. 171-174, trois classes d'anges, fonctions des anges, classes et rangs des anges ; p. 174, djinn et démons ; p. 175, la hiérarchie terrestre et céleste.

La mystique est, dans l'opinion de Ghazzālī, une religion ésotérique. Elle se distingue de celle du vulgaire non seulement par son intensité et par sa certitude subjective, mais aussi par deux autres traits caractéristiques : elle est un secret tel que ceux qui le connaissent ne sont pas autorisés à le divulguer. Elle donne un nouvel aspect aux dogmes et aux représentations religieuses en les élevant à un degré de spiritualité inconnu aux croyants vulgaires.

Le premier passage que nous traduisons pour illustrer le premier trait se réfère au plus haut degré de la confession de l'unité de Dieu (1), à savoir le degré de

(1) Voir *supra*, p. 2-3.

ceux qui ne voient en existence que l'Un. Comment expliquer ce mystère qui semble en contradiction avec la pluralité de ce monde ? C'est impossible, répond Ghazzālī. Ce mystère appartient aux connaissances mystiques et « il n'est pas permis de confier ses secrets au papier. Car les initiés disent : « Divulguer le secret de la divinité, c'est de l'hérésie » (1).

Un autre secret que les initiés possèdent est la solution du mystère de la justice de Dieu opposée à la prédestination. Seuls les initiés comprennent ce mystère, tandis que la masse s'y noie. Au delà, est la mer de la confession de l'unité de Dieu, qui est encore plus vaste et dont le secret n'est pas divulgué par ceux qui le connaissent par révélation, parce que cela leur est défendu (2).

A la fin d'un long exposé sur la prédestination, la sagesse providentielle et l'ingratitude de l'homme, Ghazzālī effleure encore l'obligation de se taire en face de ces profonds mystères, obligation imposée aussi bien à ceux qui n'y comprennent rien qu'à ceux qui sont illuminés par la lumière divine, de sorte que « les contrées du Royaume qui est devant eux éclatent dans la lumière du Seigneur et qu'ils regardent toutes choses comme elles sont. Mais alors on leur dit : conformez-vous aux règles de la convenance divine, taisez-vous et, quand on parle de la prédestination, gardez le silence, car les murs ont des oreilles et vous êtes entourés de gens qui ont la vue faible. Marchez au pas du plus faible parmi vous et ne levez pas les rideaux qui cachent le soleil devant le regard

(1) *Iḥyā'*, IV, 219-20 (Tawḥīd, shaṭr 1, bayān 2).
(2) *Iḥyā'*, IV, 231-2 *(ibidem)*.

des chauve-souris (1), de peur qu'elles ne périssent... Mais si tu peux supporter la lumière, ouvre les yeux et regarde sans avoir besoin d'un guide... Et si le sentier est plus étroit que le tranchant d'un glaive et plus mince qu'un cheveu, l'oiseau sera toujours à même de le passer au vol alors qu'il ne saurait y entraîner l'aveugle. Et si par exemple le passage est étroit et instable comme l'eau, de sorte qu'on ne saurait le traverser qu'à la nage, le nageur habile pourra passer lui-même, tandis qu'il ne saurait y emmener un autre ».

« La différence entre les lieux de passage comme ceux-ci et le terrain où se meut le vulgaire est comparable à celle qui existe entre celui qui marche sur l'eau et celui qui marche sur la terre. Or, on peut apprendre à nager, mais on ne peut marcher sur l'eau qu'après avoir reçu la force de la certitude absolue (*al-yaḳīn*) (2). »

Un autre motif de la réticence des initiés est indiqué dans le passage suivant (3) : Si tous les hommes participaient à ces connaissances, le monde périrait ; aussi la sagesse divine a-t-elle ordonné à ce sujet une indifférence générale pour assurer le cours du monde. Si tous les hommes se tenaient aux commandements de Dieu pendant quarante jours, le monde périrait par leur ascétisme, les marchés seraient déserts et les vivres feraient défaut. Même si les jurisconsultes se tenaient aux commandements de Dieu, ils s'occuperaient d'eux-mêmes et une grande partie des sciences

(1) Voir *supra*, p. 32.
(2) *Iḥyā'*, IV, 89-90 (Ṣabr, shaṭr 2, rukn 1, bayān 4).
(3) *Iḥyā'*, IV, 304.

actuellement divulguées cesserait d'occuper leurs discours et leurs actions. Mais Dieu a Ses intentions secrètes et sages aussi bien sur ce qui est mauvais en apparence que sur ce qui est bon. Sa sagesse ainsi que Son pouvoir sont sans limite ».

« La réticence des mystiques implique aussi qu'ils cachent leur amour, qu'ils s'abstiennent de propagande et qu'ils se gardent de montrer leurs émotions et leur amour, par vénération et respect pour le Bien-aimé et par désir jaloux de garder Son secret. Car l'amour est un des secrets du Bien-aimé et la propagande peut mener à dépasser la limite de ce qu'on veut publier, ce qui ne convient pas et cause une punition sévère dans l'autre monde ainsi que des calamités ici-bas ».

Voilà donc les trois motifs de réticence des mystiques. Ils sont de nature différente. Le premier — la peur d'éblouir la vue des faibles — semble fondé sur l'appréhension que le langage des mystiques, qui parle de Dieu avec des images empruntées à l'amour et à l'ivresse et qui est souvent d'une singulière franchise, pourrait choquer le vulgaire ou évoquer des railleries ou des contrefaçons inadmissibles.

Le second motif est de tout autre nature. Il se fonde sur le point de vue que les énonciations des mystiques, loin de scandaliser le vulgaire, pourraient le détourner de ses occupations ordinaires et troubler le cours du monde voulu par la Providence. Cet argument est bien curieux, car l'*Iḥyā'* ainsi que presque tous les autres écrits de Ghazzālī ont été composés dans l'intention d'élever la masse au-dessus des occupations vulgaires et de son culte des sens et de l'entraîner dans la sphère de la spiritualité.

Le troisième motif — celui du secret des amoureux — fait l'impression d'être recherché. Ce motif ne doit-il pas son origine au rapprochement trop étroit entre la mystique et l'érotisme, qui ne devrait être qu'un symbole et rien de plus ? Ce serait la deuxième fois que l'érotique comme symbole aurait égaré Ghazzālī (1). D'autres explications sont pourtant possibles, surtout si l'on tient compte que Ghazzālī partage l'attitude traditionnelle des mystiques, chrétiens, hellénistes et musulmans, en ce qui regarde le secret mystique (2).

En second lieu, nous avons à considérer le caractère ésotérique de la mystique en tant qu'elle donne une interprétation spiritualisée ou approfondie des dogmes et des représentations religieuses. Elle justifie cette interprétation par le fait que la révélation est adaptée intentionnellement à l'intelligence du vulgaire et que, comme telle, elle se sert d'un langage symbolique. « Les prophètes ne sont autorisés à parler aux créatures qu'en se servant de paraboles, étant chargés de parler aux hommes selon la mesure de leur intelligence. La mesure de leur intelligence est celle de quelqu'un qui dort. Or celui qui dort ne reçoit de révélations quelconques que par des symboles. Quand il se réveille, il reconnaît le sens du symbole... Quant à l'ignorant, la mesure de son intelligence ne dépasse pas le sens extérieur de la parabole à cause de son ignorance de l'interprétation appelée *ta'wīl*, comme l'interprétation des paraboles du rêve s'appelle

(1) Voir *supra*.
(2) Voir *Bar Hebraeus' Book of the Dove*, p. XXVII suiv.

ta'bīr » (1). Ghazzālī ne recule même pas devant la conséquence que le Qoran lui-même est une adaptation au langage des Arabes et à leur mode de conversation (2).

Nous avons vu que Ghazzālī fait une distinction entre la confession de l'unité de Dieu par les mystiques d'une part et par le vulgaire de l'autre. Voici les quatre degrés tels qu'il les expose :

« La confession de l'unité de Dieu a quatre degrés. On peut la comparer à une noix. L'écale, c'est la confession des lèvres, à laquelle le cœur ne participe nullement. La coquille, c'est la confession du vulgaire. La chair, c'est la confession qui échoit aux *muḳarrabūn* (3) par la voie de la révélation. L'huile que l'on extrait de la chair, c'est la contemplation des *ṣiddīḳūn* (4) que les ṣoufīs appellent « l'oubli dans la confession », degré où même la conscience de soi disparaît pour ne laisser place qu'à la conscience de l'Un » (5).

Cette distinction entre la masse et les mystiques affecte également la foi : d'un côté, la foi acceptée dans la voie traditionnelle (*taḳlīd*), que Ghazzālī respecte en tant qu'elle est le patrimoine des simples, inébranlée et préférable aux opinions variables des théologiens ; de l'autre côté, la foi des mystiques, la certitude ou la gnosis, en comparaison de laquelle celle de la masse est de moindre valeur. Rappelons-nous ici comment la mystique transforme la religion en général, l'élevant jusqu'à l'empyrée réservé aux élus des

(1) *Iḥyā'*, IV, 21 (Tawba, rukn 2, bayān 2).
(2) *Iḥyā'*, IV, 226 (Tawḥīd, shaṭr 1, bayān 2).
(3) Voir *supra*, p. 137.
(4) Voir *infra*, p. 167.
(5) *Iḥyā'*, IV, 218-9 (Tawḥīd, shaṭr 1, bayān 2).

élus (1). Rappelons-nous également comment, dans son *Mishkāt*, Ghazzālī s'efforce de spiritualiser l'idée d'un Dieu créateur, en lui substituant l'idée de l'Un plotinien qui n'entre en relations avec la pluralité que par l'intermédiaire du Démiurge ou du Verbe. De même, il ne cesse d'avertir ses lecteurs que les qualités de Dieu, quoique exprimées en des termes humains, ne nous autorisent pas à nous imaginer un Dieu formé d'après notre image : « le vulgaire croit que Dieu est assis sur Son trône sous un baldaquin vert... La plupart des hommes se représente Dieu dans des termes anthropomorphiques. Mais il y a des degrés. Les uns se représentent des formes humaines : la main, l'œil, la descente, le mouvement. Les autres croient à Son emportement, à Sa complaisance, à Sa colère, et à Sa joie. Mais Dieu est au-dessus de tout cela, ces termes étant employés dans la révélation dans un sens parabolique, compris par ceux qui le comprennent, rejeté par ceux qui le rejettent » (2).

On ne s'étonnera pas, après cela, que les représentations vulgaires du paradis et de l'enfer ne satisfassent pas les aspirations spiritualisées des mystiques. Nous en réservons l'exposé pour notre dernier chapitre, en nous contentant de citer des vers qui précisent la différence entre la position du vulgaire et celle des mystiques :

« Je laisse aux hommes leur monde et leur religion, ne cherchant qu'à fixer ma pensée sur Toi, ô ma religion et mon monde (3) ! »

(1) Voir *supra*, p. 145 suiv.
(2) *Mīzān al-ʿamal*, p. 211.
(3) *Iḥyā'*, IV, 280 (Maḥabba, bayān 4).

Il n'est pas étonnant que Ghazzālī, qui sait exactement quelle est la distance entre la mystique et les formes ordinaires de la religion, ne se fasse aucune illusion sur les sentiments que les mystiques suscitent chez le vulgaire. Ayant parlé de la confession de l'unité de Dieu selon les mystiques, il ajoute : « Celui qui ne comprend pas cela en fait grief aux mystiques, en disant : Comment pourraient-ils sortir d'eux-mêmes, alors que leur ombre a une longueur de quatre aunes et qu'ils mangent peut-être une livre de pain chaque jour ? Ainsi les ignorants se moquent d'eux à cause de leur propre ignorance en ce qui concerne le langage des mystiques. Mais c'est là quelque chose d'inévitable » (1).

Ghazzālī va plus loin en disant que « celui qui est parvenu à l'apogée de la connaissance mystique est lapidé par le vulgaire dont l'intelligence ne peut comprendre son langage, de sorte qu'il considère ses paroles comme de la démence ou de l'hérésie » (2).

Quels sont les mystiques que Ghazzālī distingue de la masse des musulmans ? On pense en premier lieu aux ṣoufis. Car, dans ses œuvres, les traits caractéristiques de la mystique sont illustrés pour la plupart par des *dicta et gesta* de ṣoufis bien connus. D'ailleurs on se rappelle que notre auteur confesse, dans son autobiographie, qu'après avoir cherché la certitude dans la scolastique, la philosophie et la doctrine bāṭinite, mais en vain, il est arrivé à la conviction que seule la méthode des ṣoufis mène au ut. C'est pour-

(1) *Iḥyā'*, IV, 79 (Ṣabr, shaṭr 2, rukn 1, bayān 3).
(2) *Iḥyā'*, IV, 280 (Maḥabba, bayān 6).

quoi nous avons vu que la connaissance absolument sûre est identifiée par Ghazzālī à celle des ṣoufis.

Toutefois, la masse des ṣoufis n'est pas tout à fait sympathique à notre auteur : « Les pensées subtiles et les finesses de la pratique sont restées étrangères à leur cœur, ils n'ont pas atteint la familiarité avec Dieu dans la retraite et ne sont pas arrivés à fixer leur pensée sur Lui. Ils n'ont ni occupation ni métier et ont pris l'habitude de l'oisiveté et du chômage. Ils trouvent trop pénible de choisir un métier et préfèrent demander l'aumône et habiter dans les couvents bâtis pour eux dans le pays, forçant à leur propre service les domestiques destinés à servir le peuple, et faisant tort à leur intelligence et à leur religion, en tant qu'ils en usent seulement pour leur propre but, à savoir l'hypocrisie, la renommée et l'acquisition de biens par la quête » (1).

Ce n'est pas le seul passage où Ghazzālī expose les défauts du ṣoufī vulgaire. Dans son chapitre sur l'illusion (2), il a consacré des pages entières à la description de nombreuses catégories de ṣoufis auxquels il reproche, à cause de leurs défauts signalés, de ne pouvoir atteindre au vrai ṣoufisme, soit qu'ils n'adoptent que les formes extérieures du ṣoufisme, qu'ils emploient son langage technique sans posséder l'expérience des choses spirituelles que ces termes désignent, qu'ils descendent à la licence (*ibāḥa*), qu'ils s'appliquent à l'ascèse et prétendent parvenir aux degrés élevés sans que l'essentiel de ces degrés devienne leur

(1) *Iḥyā'*, II, 213 (Safar, bāb 1, faṣl 1).
(2) *Iḥyā'*, III, 358 suiv. (Ghurūr, ṣinf 3).

propriété spirituelle ou qu'ils pratiquent un ascétisme rigoureux sans que leur cœur y ait part, etc. » (1).

Cela n'empêche pas que le véritable ṣoufisme n'est jamais mentionné par Ghazzālī dans un sens péjoratif. Car, dit-il, « j'entends par ṣoufisme la voie qui conduit à la proximité de Dieu et qui répond à la destination de l'homme » (2). Dans son *Mīzān al-ʿamal*, il avoue que ce livre est basé en grande partie sur la méthode des ṣoufīs (3), et il cite un exposé des différents métiers, au moyen desquels le ṣoufi peut gagner son pain avec dignité, fixant son regard sur le Seigneur de dignité et recevant son pain quotidien de Sa main, sans jeter un regard sur aucun intermédiaire (4).

Malgré la haute estime apportée par Ghazzālī aux ṣoufīs, il ne faut pas perdre de vue qu'il ne lui arrive jamais d'identifier les ṣoufis avec les mystiques, c'est-à-dire avec le type idéal des croyants. Cela ressort de sa terminologie : les mystiques s'appellent dans son langage *al-ʿārifūn*, les possesseurs de *maʿrifa*, de connaissance mystique ou de gnosis. C'est pour cette raison que nous traduisons le terme par « les initiés ».

Les *ʿārifūn* sont ceux qui, comme tels, ont « la connaissance de Dieu » (5) ; mais le nombre de leurs degrés en ce qui concerne cette connaissance est illi-

(1) Cf. aussi *Iḥyā'*, II, 260, 263 (Samāʿ, bāb 2, makām 2) ; IV, 39 (Tawba, rukn 3, tamām al-tawba).
(2) *Mīzān al-ʿamal*, p. 184.
(3) P. 164
(4) *Iḥyā'*, IV, 240 (Tawḥīd, shaṭr 2, bayān 3).
(5) *Al-ʿārif billāh*, *Iḥyā'*, III, 22, 16 (ʿAdjā'ib al-ḳalb, bayān 9) ; IV, 14 l. 24 (Tawba, rukn 1, bayān 5).

mité (1). Il y a des péchés qui ne sont pas graves devant Dieu quand ils sont commis par des ignorants, mais qui pèsent quand ils sont commis par les initiés, les péchés et les déviations étant jugés selon le degré de connaissance du pécheur (2).

Les initiés sont soumis à la tentation des désirs, même des péchés, mais ni l'hypocrisie (*al-riyā'*), ni la tromperie, ni les fausses apparences ne constituent une tentation pour eux (3). Ce qu'ils craignent, c'est de devenir coupables d'hérésie (4). Ils ont aussi peur de la mort, non parce qu'ils la craignent, mais parce qu'ils sont effrayés à l'idée que leur dernier acte peut les rendre coupables (5). Toutefois, ils s'occupent plus de Dieu que d'eux-mêmes (6). Ils servent Dieu pour Lui-même, et non en vue des jouissances du paradis ou par crainte de l'enfer, car ce qu'ils craignent n'est pas la flamme, mais la séparation de Dieu, crainte qui est inconnue aux simples pieux et aux ascètes (7), c'est-à-dire à ceux qui occupent un moindre rang. « L'ascète est un étranger dans le monde, l'initié un étranger dans l'au-delà » (8). « Car la jouissance de l'initié et son paradis, c'est sa connaissance, laquelle est l'attribut de son être ; il est à l'abri de la perte

(1) *Iḥyā'*, IV, 25, 19 (Tawba, rukn 2, bayān 2).
(2) *Iḥyā'*, IV, 30 *supra* (Tawba, rukn 2, bayān 3).
(3) *Iḥyā'*, III, 91 (Kasr al-shahwatain, bayān 6).
(4) *Iḥyā'*, IV, 156 (Khawf, shaṭr 2, bayān 6).
(5) *Sū' al-khātima*, *Iḥyā'*, IV, 142 ult., 144, 17, 156, 157, 161 (Khawf, shaṭr 2, bayān 2, 3, 6, 7).
(6) *Iḥyā'*, IV, 216, 1 (Faḳr, shaṭr 2, bayān 5).
(7) *Iḥyā'*, IV, 23 (Tawba, rukn 2, bayān 2), 145 *infra*, 146 (Khawf, shaṭr 2, bayān 3).
(8) *Iḥyā'*, IV, 216 (Faḳr, shaṭr, bayān 5).

et cueille sans cesse les fruits de cette connaissance qui constituent la nourriture de son âme et de son cœur » (1).

La forme la plus marquante qu'assume la description de l'élévation de l'esprit de l'initié est celle de l'ascension. Pour comprendre les phrases assez obscures dans lesquelles Ghazzālī décrit l'ascension du mystique, il faut se rendre compte qu'il s'agit d'une représentation antique (2) qui se trouve dans les littératures sémitiques sous une double forme : l'une qui est la plus connue dans le monde de l'islam par la description de l'ascension de Mohammed et qui remonte à des sources que nous pouvons suivre dans la littérature parsie, et les apocryphes comme l'Apocalypse d'Henoch ; et l'autre qui est d'origine néo-platonicienne et qui se trouve dans les principaux auteurs juifs, hellénistiques, chrétiens et musulmans, qui s'approchent plus ou moins de cette doctrine. D'ailleurs ces deux types se sont confondus, de sorte qu'il se trouve aussi des représentations qui appartiennent en partie au premier type, en partie au second.

Le premier type raconte comment l'initié, le mort ou le prophète est conduit à travers les sept cieux, dont il rencontre les patriarches gardiens, où il est admis à voir la punition des damnés, et où, enfin, il reçoit des commandements de Dieu même.

Des spécimens purs de ce type se trouvent dans le

(1) *Iḥyā'*, III, 169 (Ghaḍab, bayān 16).

(2) Voir W. Bousset dans *Archiv für Religionswissenschaft*, IV, 136 suiv., cf. Anz, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus* dans *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, XV.

livre d'Henoch et dans l'*Insān kāmil* de 'Abd al-Karīm al-Djīlīnī (1). Une forme moins pure, mais plus élaborée se trouve dans le rêve de Abū Yazīd al-Bisṭāmī (2). Là, le mystique ne reçoit pas de commandements de Dieu, c'est une identification qui a lieu, « une intimité plus grande que celle qui existe entre la chair et l'esprit ». C'est précisément le but de la mystique néo-platonicienne. De même, dans les descriptions de l'ascension du mystique du type néo-platonicien, l'ascension personnelle du mystique n'est qu'un spécimen du retour de l'esprit en général qui, ayant quitté son état originel, est descendu dans le monde sublunaire pour s'y égarer, mais non pas pour y rester : le retour ou l'ascension, c'est là le désir qui ne cesse de le hanter.

Ghazzālī connaît très bien les descriptions de l'ascension de l'esprit de ce second type. Cela ressort des passages du *Mishkāt* consacrés à ce sujet. Dans le premier (3), il parle d'abord de l'œil, de sa faculté et des illusions d'optique. L'œil, par exemple, voit le soleil de la grandeur d'une pièce de monnaie ; il ne voit ni ce qui est trop éloigné ni ce qui est trop petit. Puis, Ghazzālī loue les facultés de la raison, qui est élevée au-dessus de ces erreurs : « pour la raison (*'aḳl*), il n'existe pas de distance ; en un moment elle monte au plus haut des cieux et descend dans les régions inférieures de la terre », etc.

Il est parfaitement clair qu'il est ici question de l'esprit en général; de même, un peu plus loin, Ghaz-

(1) II, 147 suiv.

(2) Éd. Nicholson dans *Islamica*, II, 402 suiv.

(3) P. 7.

zālī dit que pour l'homme auquel les portes du Royaume ont été ouvertes, le monde se divise en « terre », c'est-à-dire le monde sensible, et « ciel », c'est-à-dire le monde intelligible, « et que ceci constitue la première ascension pour chaque pèlerin qui commence son pèlerinage vers la Présence divine ».

Voici enfin la description plus détaillée que Ghazzālī donne de l'ascension (1) : « L'apogée de l'ascension des créatures, c'est le royaume de l'unité. Au-delà de ce royaume il n'y a pas d'ascension. On ne saurait en effet s'imaginer l'ascension sans pluralité ; elle est une relation qui suppose un point de départ et un point d'arrivée, tandis que, lorsque la pluralité a disparu, c'est l'unité qui règne : la relation est alors anéantie et la direction effacée, de sorte qu'il n'y a plus ni haut ni bas, ni descente ni montée... S'il y a là un changement d'état, il s'opère par la descente vers le ciel inférieur, je veux dire par l'illumination, de haut en bas »...

« Ainsi les mouvements de ce confesseur de l'unité de Dieu tirent leur origine du ciel inférieur ; ses sens sont du ciel qui est au-dessus de celui-là, sa raison, d'un ciel situé plus haut et c'est du ciel de la raison qu'il monte au point le plus élevé de l'ascension des créatures et au royaume de l'unité en passant par sept cieux superposés. Alors il s'assied sur le trône de l'Unité, et de là, dirige le Verbe vers les étages de ses cieux. Si on le regarde on est tenté de lui appliquer la tradition : Dieu a créé Adam à l'image du Miséricordieux, etc. »

On reconnaîtra aisément dans ce passage une des-

(1) *Mishkāt*, p. 23.

cription de l'ascension du mystique où l'union entre le mystique et Dieu a pris la forme d'une identification du mystique et du Créateur et Recteur de l'univers. Même sur ce point Ghazzālī n'est pas original. Hierotheos et Isaac de Ninive décrivent aussi l'union comme une identification du mystique et du Créateur (1). Ghazzālī ne parle donc ni d'un ange, ni d'un prophète, ni du *ḳuṭb* (terme que Ghazzālī n'emploie nulle part dans ses œuvres), mais du mystique.

Nous avons vu que Ghazzālī désigne habituellement les mystiques par le terme *al-ʿārifūn*, que nous traduisons par « les initiés ». Parmi les autres termes qu'il emploie (2), il faut signaler *al-ṣiddīḳūn*. Emprunté à l'araméen *ṣaddīḳ*, « juste, pieux », ce terme est devenu l'épithète fixe de Abū Bakr. Mais, dans la hiérarchie terrestre, dont nous parlerons plus tard, *al-ṣiddīḳūn* est un terme à valeur constante qui désigne le plus haut rang des mystiques, le rang de ceux qui purifient l'extérieur et l'intérieur de tout ce qui n'est pas Dieu (3). Seuls les *ṣiddīḳūn* parviennent à l'apogée de l'ascèse (4). Ils ne prennent de provisions que pour un jour et une nuit (5). Eux seuls connaissent le danger de la voie spirituelle (6), leur dévoue-

(1) *The Book of Hierotheos*, éd. Marsh, p. 111 ; Isaac de Ninive, éd. Bedjan, p. 256. La même idée se trouve dans les doctrines hindoues.

(2) Comme *arbāb al-ḳulūb* « gens du cœur » ; *aṣḥāb al-baṣīra* » « gens de la vue intérieure ».

(3) *Iḥyā'*, IV, 143 (Khawf, shaṭr 2, bayān 2) ; cf. III, 62, 66 *infra* (Riyāḍat al-nafs, bayān 8).

(4) *Iḥyā'*, IV, 188 (Faḳr, shaṭr, 1 bayān 6).

(5) *Iḥyā'*, IV, 186 (Faḳr, shaṭr 1, bayān 5).

(6) *Iḥyā'*, IV, 11 (Tawba, rukn 1, bayān 4).

ment à la vie spirituelle peut être appelé absolu (1), de sorte qu'ils peuvent se passer des apparences de l'ascèse (2). Bref, leur rang comparé à celui des prophètes est comme celui de la lune comparé à celui du soleil. Aussi dans l'échelle hiérarchique occupent-ils une place immédiatement au-dessous des prophètes lesquels, à leur tour, sont immédiatement au-dessous des anges.

Ghazzālī s'est rarement prononcé sur la nature des anges (3). Le seul passage qui s'occupe de ce sujet se trouve dans le *Maḍnūn kabīr* (4) : « Les anges, les djinn et les démons sont des substances *per se*, spécifiquement différenciées. On peut comparer cette différence à celle qui existe entre la faculté de pouvoir et celle de savoir, qui à leur tour diffèrent de la couleur. Mais le pouvoir, le savoir et la couleur sont des accidents, qui n'ont pas d'existence substantielle, tandis que les anges, les djinns et les démons sont des substances *per se* ».

« Quelquefois on rencontre de l'ignorance, lorsqu'il s'agit de savoir s'il existe une différence spécifique entre les djinn et les anges comme celle qui existe entre le cheval et l'homme : selon quelques-uns, c'est une différence d'accidents comme celle qui existe entre un homme défectueux et un homme complet. Cela s'applique également à la différence entre les anges et les démons... »

(1) *Iḥyā'*, IV, 344 (Nīya, Tāb 2, bayān 3).
(2) *Iḥyā'*, III, 91 (Kasr al-shahwatain, bayān 5).
(3) Aussi l'angélologie de Ghazzālī ne peut-elle être comparée avec celle de saint Thomas. Voir Gilson, *Le Thomisme*, p. 150 suiv.
(4) *Insān Kāmil*, II, 75-77.

« Toutefois, il est évident que la différence est spécifique. Mais Dieu seul connaît la vérité ».

Suit une discussion pour savoir si les anges, les djinn et les démons sont indivisibles et s'ils occupent de l'espace. « Cela dépend, dit notre auteur, si l'idée des atomes est absurde ou non. Si oui, ces substances sont indivisibles et n'occupent pas de place ; si non, il est possible que ces substances occupent de l'espace. Selon quelques-uns, cela est inadmissible, car quelle serait alors la différence entre ces substances et Dieu ? Mais cela n'est pas juste, car la différence pourrait subsister en ce qui regarde la réalité essentielle ».

« Il est possible de percevoir les substances des anges, sans qu'elles tombent sous les sens. Cette perception peut avoir lieu de deux manières : l'une, parce qu'elles prennent une certaine forme... comme le prophète voyait Gabriel sous la forme de Diḥya al-Kalbī, l'autre, parce que certains anges ont un corps visible, comme nos âmes, qui sont invisibles, mais possèdent un corps visible, qui est le substrat (*maḥall*) de leur libre action (*taṣarruf*) et leur monde spécial. Quelquefois l'apparition de ce corps est fondée sur l'éclat de la lumière prophétique, comme l'apparition des choses visibles en ce monde est fondée sur l'éclat de la lumière du soleil. De même pour les djinn et les démons ».

Ce passage est d'une tournure tout à fait scolastique. Dans le *Mishkāt* où c'est plutôt le théosophe qui parle, Ghazzālī appelle les anges des substances lumineuses et, au point de vue cosmologique, il leur assigne une place dans l'univers (1).

(1) Voir *supra*, chapitre III.

Voyons maintenant comment il s'exprime sur leur nature morale et leurs fonctions. « Le mot ange désigne une créature de Dieu qui a pour tâche de répandre le bien, de procurer la connaissance (*'ilm*), de révéler la réalité, de promettre le bonheur, de pousser les hommes dans la bonne voie. C'est pour cela que les anges ont été créés et c'est la tâche qui leur a été imposée » (1).

Ils sont exempts de péchés, car c'est leur naturel irrésistible d'obéir à Dieu (2). Ils ne connaissent ni le désir ni la colère qui ont un accès facile chez l'homme. « Le désir ne les trouble pas, la colère n'a pas de pouvoir sur eux » (3), « leur seul désir étant d'être près du Seigneur des mondes » (4) et de « contempler la beauté de la Présence divine », « louant Dieu sans cesse, jour et nuit » (5). Par conséquent les anges ne connaissent pas plus que les bêtes la maîtrise d'eux-mêmes (*ṣabr*) (6).

« La nature des anges est différente de celles des hommes. Chacun des anges, n'étant ni mixte ni composé, est unique en son genre. Chacun d'eux n'a qu'une seule tâche : « Aucun de nous qui n'ait sa place bien connue » (7). Pour cette raison, il n'y a entre eux ni jalousie ni inimitié. On peut comparer aux cinq sens leur office individuel dans leur rang et

(1) *Iḥyā'*, III, 26, 13-15 ('Adjā'ib al-ḳalb, bayān 11).
(2) *Iḥyā'*, III, 5, 19-20 ('Adjā'ib al-ḳalb, bayān 2); IV, 113, 15 (Ṣabr, shaṭr 2, rukn 2, bayān 2).
(3) *Iḥyā'*, III, 248, 3 (Djāh, shaṭr 1, bayān 6).
(4) *Iḥyā'*, IV, 23, l. 26 (Tawba, rukn 2, bayān 2).
(5) *Arba'in*, p. 245, 12.
(6) *Iḥyā'*, IV, 57, 21-22 (Ṣabr, shaṭr 4, bayān 1).
(7) Sura XXXVII, 164.

dans leurs actions. La vue ne gêne pas l'ouïe en voulant percevoir les sons, etc... On voit que l'homme est alternativement obéissant et désobéissant envers Dieu à cause de la diversité de ses propriétés et de ses qualités. Ceci n'est pas possible dans la nature des anges, car ils ont été créés pour l'obéissance et l'esprit de révolte ne saurait trouver place en eux. Ils obéissent aux commandements de Dieu sans y manquer, faisant ce qui leur est ordonné et louant Dieu jour et nuit sans relâche. Celui d'entre eux qui s'incline, s'incline toujours, celui qui se prosterne, se prosterne toujours, celui qui est debout, est toujours debout, sans changement dans leurs actions, chacun d'eux ayant sa place bien connue qu'il ne quitte pas. Leur obéissance à Dieu, venant de ce que l'opposition n'a pas accès chez eux, peut être comparée à l'obéissance des paupières : quand on se décide à les ouvrir, la paupière normale n'a pas l'occasion d'hésiter ou de s'opposer... Cette comparaison est en partie juste, en partie fausse, en tant que la paupière ne possède pas la conscience de ses mouvements, tandis que les anges sont vivants et conscients de leurs actions » (1).

Nous verrons tout à l'heure que Ghazzālī divise les anges en trois classes. A l'une de ces classes, celle des anges terrestres, Dieu a confié le soin de l'homme. « Regarde, comment Dieu t'a confié à eux, en ce qui concerne la nutrition — à côté d'autres fonctions comme la direction et la bonne voie: chaque atome de ton corps, même chaque atome des plantes se nourrit par ce que sept anges au moins, ou dix ou cent ou plus de cent ont été chargés de cette tâche. Cela s'explique

(1) *Iḥyā'*, IV, 113, 6 suiv. (Ṣabr, shaṭr 2, rukn 2, bayān 2).

par la nature de la nutrition, qui consiste en ce qu'un atome de nourriture prend la place d'un autre qui périt, et que la nourriture se convertit enfin en sang, puis en chair et en os, la phase ultime de la nutrition. Or le sang et la chair sont des corps sans pouvoir, ni conscience, ni volonté, de sorte qu'ils ne bougent ni ne changent de place de leur propre chef..., voilà pourquoi un ange est nécessaire pour conduire la nourriture au voisinage de la chair et de l'os, car la nourriture ne bouge pas de son propre chef ; un autre ange est nécessaire pour saisir la nourriture dans son voisinage... »

« Ce sont les anges terrestres qui s'occupent de toi quand tu te reposes dans le sommeil et quand tu te récrées par des distractions, pendant qu'ils s'occupent de la nourriture que tu as prise sans que tu ne t'aperçoives de rien. Leur soin s'étend jusqu'à chaque atome de ton corps, de sorte que quelques organes comme l'œil et le cœur ont besoin de plus de cent anges » (1).

L'occupation des anges terrestres s'étend donc aux soins du corps et des fonctions de l'homme. Ghazzālī attribue, comme nous l'avons vu (2), la direction des actions de l'homme aux anges célestes, qui tiennent dans leurs mains les fils auxquels sont attachées les marionnettes humaines, et qui, à leur tour, tiennent leur regard fixé sur les anges qui portent le trône de Dieu (3) ».

Ghazzālī reconnaît donc trois classes d'anges. « Les anges terrestres reçoivent une assistance des anges célestes, selon une gradation bien connue dont la

(1) *Iḥyā'*, IV, 112 (Ṣabr, shaṭr 2, rukn 2, bayān 2).
(2) *Supra*, p. 6-8.
(3) *Iḥyā'*, IV, 90-1 (Ṣabr, shaṭr 2, rukn 1, bayān 4).

nature n'est comprise que par Dieu. Les anges célestes reçoivent une assistance des porteurs du trône et c'est Dieu qui, par Sa grâce, renforce, dirige et corrobore l'ensemble des trois classes (1) ». Cette division des anges en trois classes, ainsi que le terme *al-muḳarrabūn* (2) qui désigne la classe supérieure, se trouve déjà dans les précurseurs de Ghazzālī : Ibn Sīnā (3) et Abū Ṭālib al-Makkī (4).

Le rang des anges est immédiatement au-dessus de celui des prophètes (5). « Les serviteurs qui sont les plus proches de Dieu sont les anges. Eux aussi ont leur rang et chacun d'eux a sa place fixe. Le plus élevé est un ange qui s'appelle Isrāfīl. La hauteur de leur rang provient de la noblesse et de la piété qui sont en eux. Par eux, Dieu prépare à leur tâche les prophètes qui sont les créatures les plus élevées sur la terre. Le rang des anges est immédiatement au-dessus de celui des prophètes, car ceux-ci sont en eux-mêmes bons » (6).

Le haut rang des anges *al-muḳarrabūn* est aussi exprimé par Ghazzālī dans la phrase qu'il n'y a pas d'être entre eux et Dieu et qu'ils possèdent la beauté pure et l'éclat parfait (7). En outre, ces anges possèdent la connaissance de l'essence des choses, telle qu'elle

(1) *Iḥyā'*, IV, 112 *infra*, cf. l. 4 (Ṣabr, shaṭr 2, rukn 2, bayān 2).
(2) *Iḥyā'*, III, 3, l. 5 ; 9, l. 15 ; 20, l. 11 ('Adjā'ib al-ḳalb, préface, bayān 4, 9) ; IV, 1 paen., 2, l. 1, 327, 1 ; Ibn Sīnā, *Rasā'il* (éd. Mehren), III, 45, 15.
(3) *Rasā'il*, I, 17, 2 ; 18, 1.
(4) *Ḳūt al-ḳulūb*, II, 85, 27.
(5) *Mīzān al-'amal*, p. 54, 4.
(6) *Iḥyā'*, IV, 91, 16 (Ṣabr, shaṭr 2, rukn 1, bayān 4).
(7) *Mīzān al-'amal*, p. 210, 10.

est écrite sur la Table Bien-gardée (1). Par contre, les anges scribes ne connaissent pas le secret du cœur de l'homme (2).

Ghazzālī s'occupe rarement des djinn. Dans le passage principal (3), il se contente de citer des traditions que nous pouvons passer sous silence.

Quant aux démons (4), Ghazzālī ne fait guère mention de la représentation qoranique d'après laquelle ils sont faits de feu, tandis que les anges sont faits de lumière (5). Mais il accentue l'opposition entre les anges et les démons, en disant que la tâche de ceux-ci consiste à inciter l'homme au mal et à le détourner du bien en lui inspirant la peur de la pauvreté (6). « La cause des bonnes inclinations s'appelle ange et la cause des inclinations mauvaises s'appelle Satan. La grâce qui prépare le cœur à l'inspiration du bien s'appelle *tawfīḳ* et l'influence qui prépare le cœur au souffle de Satan s'appelle *ighwā'* et *khidhlān* (7) ». Comme les anges, les démons se montrent souvent sous la forme d'un homme ou sous celle de certains animaux (8). Ils se reproduisent comme les hommes.

Ghazzālī ne s'est pas prononcé sur la question de l'origine du mal. Ce qu'il ne faut pas perdre de vue, c'est que le système de l'islam ne se refuse pas à recon-

(1) *Iḥyā'*, III, 20, 11 ('Adjā'ib al-ḳalb, bayān 9).
(2) *Iḥyā'*, III, 27, 7 suiv. *(ibidem*, bayān 11).
(3) *Iḥyā'*, III, 37 *infra* (*ibidem*, bayān 12).
(4) Voir *supra*, p. 168-9.
(5) Voir l'art. Malā'ika, dans l'*Encyclopédie de l'Islām*, III, 203[a].
(6) *Iḥyā'*, III, 36, 37 *(ibidem)* ; cf. sura II, 271.
(7) *Iḥyā'*, III, 26, 11-13 (*ibidem*, bayān 11).
(8) *Iḥyā'*, III, 37, 38 (*ibidem*, bayān 12).

naître que les démons exercent leur fonction d'inciter au mal sous l'ordre direct de Dieu (1).

Ayant relevé les traits saillants de l'angélologie et de la hagiologie de Ghazzālī, il nous reste à observer que notre auteur, quoique n'insistant jamais sur les hiérarchies terrestre et céleste, n'est pas étranger à une tripartition dont des indices plus ou moins systématiques apparaissent dans la littérature orientale à travers les siècles (2). Aux trois classes d'anges — anges terrestres, anges célestes, archanges — correspondent trois classes de bienheureux : ceux de la droite (3), ceux qui sont admis à la proximité de Dieu (*muḳarrabūn*) et les spirituels (*rūḥānī*) (4), et trois classes de mystiques : les pieux, les *muḳarrabūn* (ou bien les saints, les martyrs, les ascètes), et les *ṣiddīḳ* (5).

(1) *Iḥyā'*, III, 26, l. 24 suiv.
(2) Qu'on pense seulement aux écrits de saint Paul, de Denys l'Aréopagite, d'Abū Ṭālib al-Makkī.
(3) *Iḥyā'*, IV, 193 (Faḳr, shaṭr 1, bayān 9) ; 25, 13 ; III, 15.
(4) *Iḥyā'*, IV, 193 (Faḳr, shaṭr 1, bayān 9).
(5) Voir *supra*, p. 167. Voici la table des termes désignant les trois classes des mystiques :
ṣāliḥ-muḳarrab-ṣiddīḳ (*Iḥyā'*, II, 72 ; IV, 218 *infra*, 219 ; *Mīzān*, p. 104 ; cf. *Imlā'*, 119).
ṣāliḥ-shahīd-ṣiddīḳ (*Iḥyā'*, III, 59, 9 ; IV, 143 ; aussi dans Ikhwān al-Ṣafā', *Rasā'il*, II, 386 ; III, 97, 288, 372 ; *Ḳūt al-ḳulūb*, I, 136).
ṣāliḥ-muttaḳī-ṣiddīḳ (*Iḥyā'*, II, 77 ; 78 ult., 79 ; IV, 186 *supra*).
tā'ib-zāhid-ṣiddīḳ (*Iḥyā'*, IV, 163).
'ālim-walī-ṣiddīḳ (*Mīzān*, p. 210).
Une classification plus élaborée ne se trouve qu'une fois (*Durra*, p. 82) : *ṣāliḥ-mu'min-shahīd-muḥsin-ṣiddīḳ*.

CHAPITRE VII

La Mort et la Vie Future

P. 177-178, l'islam et la chute de l'homme : l'idée de la mort comme punition manque ; p. 178-179, la mort comme séparation entre le corps et l'âme ; p. 180-181, le corps comme prison. Terreurs de la mort ; p. 181, *meditatio mortis* ; double aspect de la mort pour les pieux ; p. 181-182, désir de la mort ; p. 182-183, désir *(shawk)* ; p. 183, son double aspect ; p. 184, mort et sommeil ; p. 185, la mort comme réveil ; p. 185, résurrection mineure et majeure ; p. 186, la conversion doit avoir lieu avant la mort ; p. 187, l'homme meurt comme il a vécu ; p. 187, le lever du rideau ; p. 187-188, la mort comme seconde naissance ; p. 188, l'état de l'âme à la mort et le purgatoire ; p. 188, le miroir ; p. 189, effet de la mort sur l'âme ; p. 190, ce qui reste : pureté, *dhikr*, amour de Dieu, connaissance, bonnes œuvres, perfection, lumière ; p. 192, connaissance et amour ; p. 192-194, changement produit par la mort ; la clarté accrue ; la semence jetée pendant la vie et la connaissance dans l'au-delà ; p. 194, connaissance et vision ; p. 195-196, différence entre connaissance et vision ; p. 197, paradis et enfer.

Le Qoran connaît bien l'histoire du paradis et de la désobéissance de l'homme (1). Il connaît également les conséquences de celle-ci : la conscience que l'homme a de sa nudité et de l'entrée du péché dans le monde, non pas du péché originel, mais du péché

(1) Sura, VII, 18 suiv.

qui servira de mauvais exemple à la progéniture d'Adam. Ce qui est remarquable, c'est que la principale conséquence du péché selon la Bible, à savoir la mort, manque dans le Qoran. En effet, pour Mohammed, la mort est d'un côté le retour de l'homme à son Créateur, de l'autre le prélude de la résurrection.

La connaissance défectueuse du récit biblique dont disposait Mohammed a eu pour conséquence, dans la théologie musulmane, la doctrine pélagienne de la nature de l'homme (1) et l'absence d'une explication dogmatique de la mort.

Nous avons vu que Ghazzālī est d'accord avec la doctrine pélagienne, mais qu'en même temps il considère le mal comme inhérent à l'argile d'Adam, contrepoids de valeur d'un trop grand optimisme. L'absence d'une explication de la mort ne trouve pas de contrepoids similaire ; toutefois, pour notre auteur comme pour la théologie musulmane en général, la mort est d'une grave signification pour l'homme, parce qu'elle est décisive pour son sort éternel. Aussi ce sont précisément les plus pieux qui craignent l'acte conclusif (*khātima*).

Ghazzālī a expliqué ce qu'il entend par *sū' al-khātima* (2).

Il y en a deux degrés. Le pire est que, à la mort, le cœur soit rempli de doute ou d'incrédulité, ce qui forme un voile entre Dieu et l'homme pour toujours. La conséquence en est l'éloignement perpétuel et la punition sans fin. Le moindre est celui où, au moment de la mort, le cœur est rempli de l'amour des choses

(1) Voir *supra*, p. 43.
(2) *Iḥyā'*, IV, 157 (Khawf, shaṭr 2, bayān 7).

de ce monde ou d'une passion qui le domine et le préoccupe totalement, de sorte que son désir est tourné vers le monde. Et quand son visage est ainsi détourné de Dieu, le voile s'interpose entre lui et Dieu, ce qui signifie la punition, car le feu brûlant de Dieu est seulement pour ceux qui sont séparés de Lui.

Ghazzālī n'a pas manqué de poser la question de savoir ce qu'est la mort. La réponse chrétienne lui faisant défaut, il a recours à celle que l'on trouve chez les penseurs néo-platoniciens : ἐστὶν ὁ θάνατος χωρίς εἶναι τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος (1) ou bien : La mort n'est que l'abandon du corps par l'âme (2), réponse qu'on trouve d'ailleurs aussi chez saint Augustin : ... *corporis morte, id est separatione animae a corpore* (3). Toutefois, Ghazzālī n'adopte pas sans plus de telles définitions ; pour lui la séparation entre le corps et l'âme signifie la séparation entre ce monde et l'au-delà : « la mort n'a aucune autre signification que l'abandon de ce monde » (4). Cela veut dire que la mort dérobe à l'homme d'un seul coup tout ce qu'il aime de ce monde (5). Nous verrons plus tard quelle valeur Ghazzālī attache à cette pensée.

Une autre idée platonicienne relative à la mort que Ghazzālī a adoptée — idée qui se trouve d'ailleurs déjà dans la tradition canonique — est celle que la mort

(1) Plotin, *Ennéades*, I, VI, VI.
(2) Dieterici, *Die Lehre von der Weltseele*, p. 91 ; Avicenne, *Traités mystiques*, III, 50.
(3) *De civitate Dei*, XIII, VI.
(4) *Iḥyā'*, III, 189 (Dhamm al- dunyā, bayān 3).
(5) *Iḥyā'*, IV, 454 (Mawt, shaṭr 1, bāb 7, bayān 3) ; cf. III, 192 (Ḍunyā, bayān 4).

signifie l'affranchissement de la prison du corps, bien entendu pour le croyant.

Le Prophète a dit : « La mort est un bienfait pour le croyant ». Il a dit cela parce que le monde est la prison du croyant. Il s'y trouve en effet dans un état de souci perpétuel à cause de la dureté de son cœur, et parce qu'il doit lutter avec ses passions et se défendre contre Satan. Ainsi la mort signifie pour lui une délivrance de cette punition et un bienfait (1).

Cela s'applique seulement au vrai croyant. En général, l'homme meurt comme il a vécu (2), et la meilleure préparation à la mort, c'est d'y penser sans cesse, idée bien musulmane et bien chrétienne, à laquelle Ghazzālī a consacré le dernier chapitre de son *Iḥyā'*, chapitre qui, d'ailleurs, ne s'éloigne guère des représentations traditionnelles.

Si donc la mort signifie pour le croyant la libération de la prison du corps, il n'est que naturel qu'il la souhaite. D'autre part, ce sont précisément les pieux qui ont l'impression la plus profonde de la gravité du dernier moment (3). Ils ne sont d'ailleurs nullement exempts de l'horreur naturelle que la mort inspire à l'homme. « Ne sais-tu pas, s'écrie Ghazzālī, combien Mohammad était en peine devant la mort, lorsqu'il a dit : « O Dieu, soulage Mohammad dans ces angoisses de la mort ? » (4). Aussi Ghazzālī a-t-il consacré aux

(1) *Iḥyā'*, IV, 410 (Mawt, shaṭr 1, bāb 1, bayān 1).

(2) « Man dies as he has lived » (Carlyle, *The French Revolution*, chapter I). *Iḥyā'*, IV, 161 (Khawf, shaṭr 2, bayān 7) ; 163 (Khawf, shaṭr 2, bayān 7) ; 282 ; *Ma'ārij al-ḳuds*, p. 185.

(3) *Iḥyā'*, IV, 8 (Tawba, rukn 1, bayān 3) ; 161 (Khawf, shaṭr 2, bayān 7) ; 411 (Mawt, shaṭr 1, bāb 1, bayān 1, 2).

(4) *Iḥyā'*, IV, 60 (Ṣabr, shaṭr 1, bayān 2).

angoisses de la mort un long chapitre, trop long pour être traduit ici (1).

La pensée de la mort est une des occupations les plus pressantes pour le croyant et ce ne sont que les gens attachés aux plaisirs de ce monde qui la négligent (2).

En vérité, l'attitude du croyant à l'égard de la mort est d'un caractère antinomique : il désire être plus proche de Dieu sans toutefois souhaiter la mort. Cette attitude antinomique apparaît déjà chez Platon. D'après lui, le philosophe ne cherche pas la mort, parce qu'il se sent gardé par Dieu (3), mais seuls les vrais philosophes souhaitent la mort (4). Voici l'un des passages où Ghazzālī explique ce double point de vue :

« Tous ceux qui ont atteint ce degré (de connaissance mystique) aiment la rencontre de Dieu. Par conséquent, ils aiment la mort, sans éprouver pour elle aucune aversion à moins qu'ils n'espèrent de la vie un perfectionnement de leur connaissance. Car celle-ci est comme une graine et la mer de la connaissance est sans rivage, de sorte qu'un approfondissement complet de l'essence de la majesté de Dieu est au-dessus de leur portée. Mais l'augmentation de la connaissance de Dieu, de Ses actions et des mystères de Son royaume comporte l'augmentation du bonheur de l'au-delà, comme il y a correspondance entre le nombre et la qualité des graines semées d'une part et la récolte de l'autre. Or ce n'est que dans le monde qu'il est possi-

(1) *Iḥyā'*, IV, 419 suiv. (Mawt, shaṭr 1, bāb 3).

(2) *Iḥyā'*, III, 84 paen. (Kasr al-shahwatain, bayān 3).

(3) *Phédon*, 62.

(4) *Phédon*, 67.

ble d'acquérir ces graines, on ne peut les semer que dans le terrain du cœur, et les moissonner que dans l'au-delà. C'est pourquoi le prophète a dit : « Le plus parfait des bonheurs est une longue vie passée à obéir à Dieu ». — Car la connaissance ne parvient à sa perfection et à son extension que dans une longue vie, par la méditation perpétuelle, l'application à la lutte contre soi-même, la rupture des liens avec le monde et la consécration absolue à l'acquisition de cette connaissance. Cela exige nécessairement du temps (1). Qui aime la mort, l'aime parce qu'il se voit en possession de la connaissance et approchant de l'apogée de sa joie. Et l'aversion de la mort provient de ce qu'il espère une augmentation de connaissance qu'il ne saurait acquérir que par une longue vie, et parce qu'il voit que la mort l'empêcherait de déployer toute sa force » (2).

Malgré cela, l'attitude naturelle du croyant est le désir de quitter la prison de ce monde, comme l'attitude naturelle de l'incrédule est le désir de prolonger sa vie dans ce monde qui est son paradis (3).

Mais pour le croyant le désir de quitter la prison de ce monde n'est pas le seul motif qui détermine son attitude à l'égard de la mort. L'autre, qui est le plus fort, est la conséquence de son amour pour Dieu : un ardent désir de rencontrer le Bien-Aimé.

« Le désir du Bien-Aimé se fait infailliblement sentir quand il est absent et non quand il est présent. Car

(1) Lire *zamān* au lieu de *amān*.

(2) *Iḥyā'*, IV, 283 (Maḥabba, bayān 5) ; cf. III, 54 (Riyāḍat al-nafs, bayān 4) ; *Mīzān al-'amal*, p. 75.

(3) *Iḥyā'*, IV, 121 (Ṣabr, shaṭr 2, rukn 3, bayān 3).

« désir » indique l'action de chercher et d'attendre, or ce qui est présent n'a pas à être cherché. Mais il ne faut pas perdre de vue qu'on ne peut se figurer de désir que pour un objet en partie perçu et en partie inaperçu. S'il n'y a aucune perception de l'objet, il ne peut être question de désir. On ne peut se figurer que quelqu'un puisse désirer une personne qu'il n'aurait jamais vue et dont il ne possèderait aucune description. On ne peut désirer non plus ce dont la perception est complète... Le désir ne peut donc s'attacher qu'à ce qui est en partie aperçu et en partie inaperçu ».

Ce double aspect du désir en général ne saurait manquer à la relation entre Dieu et les mystiques. « Car, quoique les notions des choses divines que ceux-ci possèdent soient d'une clarté supérieure, il y a toujours comme un voile très mince entre eux et elles, de sorte qu'elles ne sont jamais absolument claires, mais troublées par des représentations humaines. Ces représentations, accompagnées des préoccupations mondaines, ne cessent jamais dans cette vie de modifier et de troubler les objets de connaissance. La clarté parfaite est conditionnée par la vision, et l'illumination complète par la révélation, qui ne sont possibles que dans l'au-delà. Cette circonstance ne peut manquer de produire le désir ».

Voilà l'une des deux causes du désir. L'autre est que, quelles que soient les révélations accordées aux mystiques, il y a toujours un infini de choses divines qui reste obscur et dont le mystique sait qu'elles existent et qu'elles sont connues de Dieu, de sorte qu'il ne cesse de désirer le fond de ces connaissances.

La première espèce de désir finit par la vision béatifique ou la rencontre de Dieu dans l'autre monde.

On ne saurait concevoir qu'il puisse être satisfait en ce monde.

L'autre, au contraire, ne trouvera de satisfaction ni dans ce monde ni dans l'au-delà. Car la satisfaction devrait consister dans la révélation dans l'au-delà d'une connaissance adéquate de la majesté de Dieu, de Ses attributs, de la sagesse de Ses actions, comme la possède Dieu seul. Et cela est impossible, parce que le mystique aura toujours la conscience du caractère défectueux de sa connaissance. Le fait même que l'union (*wiṣāl*) lui échoit virtuellement, le rend désireux de perfectionner cette union (1).

Quand Ghazzālī appelle le sommeil un frère de la mort (2), il fait plus que faire usage d'une image généralement connue. D'après notre auteur et ses partisans, le sommeil comme la mort font sortir l'homme de la réalité apparente qu'ont les choses de ce monde et le rapprochent de la véritable réalité. L'un comme l'autre sont, dans le langage de Ghazzālī, « le soulèvement du voile » (3). C'est pourquoi la mort peut être appelée un réveil : les vivants se trouvent dans une somnolence dont ils ne se réveilleront qu'à la mort (4). Toute la vie terrestre n'est qu'un voile qui ne nous permet de connaître l'autre vie que sous une forme

(1) *Iḥyā'*, IV, 291-2 (Maḥabba, bayān 9).

(2) *Iḥyā'*, IV, 458 (Mawt, shaṭr 1, bāb 8); cf. *Maḍnūn kabīr*, II, 86.

(3) *kashf al-ghiṭā'*.

(4) *Mīzān al-'amal*, p. 75 paen.; *Iḥyā'*, IV, 12, 1 (Tawba, rukn 1, bayān 4) ; 413 (Mawt, shaṭr 1, bāb 2, bayān 1).

parabolique (1) ; la mort est le moment où le voile se lève (2), — idée platonicienne (3).

Cette idée avait hanté Ghazzālī pendant sa première crise intellectuelle, crise qui l'avait fait douter de la raison elle-même, et qui peut-être, avec le réveil de la mort, devrait faire place à une instance supérieure qui détruirait les prémisses de notre logique. « Car les hommes se trouvent dans une somnolence dont ils ne se réveilleront qu'à leur mort (4) ». C'est seulement après sa crise religieuse que cette idée prit la forme définitive dont nous venons de parler et devint un élément constitutif du nouvel homme que fut Ghazzālī pendant le reste de sa vie.

La mort en tant que réveil est appelée par Ghazzālī la résurrection mineure — terme qu'on trouve aussi dans l'ancienne littérature chrétienne — et il lui applique l'appareil entier qui, dans le Qoran, sert de cadre à la résurrection finale : tremblement de terre, écroulement des montagnes, obscurcissement des étoiles (5) etc., en entendant par cela les diverses phases de la décomposition du corps à la mort. La différence entre les deux états pour l'homme est que dans la mort il est seul, tandis que la résurrection est un fait d'ordre général (6).

Mais la mort n'est pas seulement une résurrection

(1) *Iḥyā'*, IV, 21 (Tawba, rukn 2, bayān 2) ; *Djawāhir al-Kur'ān*, p. 38.

(2) *Mīzān al-'amal*, p. 20, 4.

(3) *Gorgias*, 524 B ; 525 B.

(4) *Munḳidh*, p. 6.

(5) Sura LXXVII, 8 suiv. ; LXXXI, 1 suiv. ; XCIX, 1 suiv.

(6) *Iḥyā'*, IV, 58 ult., 59 (Ṣabr, shaṭr 1, bayān 2).

mineure, elle est le précurseur de la résurrection majeure en tant que, au moment de la mort, l'homme reçoit l'annonce de son sort futur — représentation basée sur la tradition : Quand quelqu'un meurt, sa place future lui est proposée à midi et le soir : sa place au paradis s'il appartient à ceux qui sont destinés au paradis, sa place dans le feu s'il appartient à ceux qui sont destinés au feu (1). Ainsi pour celui dont le désir tend vers la rencontre du Bien-Aimé, le tombeau devient « l'un des jardins du paradis » (2).

Cette idée ne sort guère du cadre traditionnel. Les autres pensées de Ghazzālī relatives à l'état de l'âme après la mort semblent plus ou moins étrangères à l'orthodoxie musulmane comme nous le verrons tout à l'heure. Quant à l'idée que la conversion doit avoir lieu avant la mort, elle est tout à fait dans le cadre traditionnel. Seulement, Ghazzālī ne se contente pas de la reproduire, il l'explique par l'ensemble de ses idées eschatologiques et psychologiques de la manière suivante. L'état de l'âme ne change pas tout d'un coup avec la mort ; il faut que le miroir de l'âme soit poli pendant la vie, afin qu'il puisse servir de récipient à la clarté de l'éternité. Ghazzālī ne tient donc guère compte de la possibilité d'une conversion soudaine, possible selon la tradition canonique et selon laquelle l'homme destiné par Dieu à la félicité éternelle peut mener une vie de pécheur jusqu'à son dernier acte, cet acte portera le cachet de son sort. Au contraire,

(1) *Iḥyā'*, IV, 449 (Mawt, shaṭr 1, bāb 7, bayān 1).
(2) *Iḥyā'*, III, 192, 2 (Dhamm al-dunyā, bayān 4).

Ghazzālī ne cesse pas de répéter la maxime que l'homme meurt comme il a vécu (1).

Voyons donc ce que Ghazzālī dit de la signification de la mort pour ceux qui s'y sont préparés par une vie consacrée au but suprême. En général, la mort est pour eux la libération de la prison du corps, la rencontre réjouissante du Bien-Aimé, la contemplation (*mushāhada*) (2) et le lever du voile.

Ghazzālī a donné une explication élaborée de cette représentation-ci dans son *Iḥyā* (3). Les prophètes, dit-il — reçoivent par la grâce de Dieu dans leurs révélations la faculté de clairvoyance qui enlève les obstacles entre leur regard et les secrets du Royaume. Or, le rêve est aussi un état prophétique qui lève le rideau recouvrant la Table Bien-gardée sur laquelle est inscrit l'essence des choses. Seulement, nos regards sont troublés par la matière que nous fournissent nos sens, de sorte qu'aux révélations reçues dans le rêve se mêlent toujours des éléments provenant de notre imagination et qui en ternissent la pureté. La conséquence est que nos rêves ont besoin d'être interprétés. Le rêve est donc une révélation indirecte. Mais la mort déchire le voile et soulève entièrement le rideau.

Cette énonciation, pour si claire qu'elle soit, n'exprime pas toute la pensée de Ghazzālī sur l'état de l'âme après la mort. « La mort est une seconde nais-

(1) *Iḥyā'*, IV, 282, 283 (Maḥabba, bayān 5); *Ma'āridj*, p. 185.
(2) *Iḥyā'*, III, 18 ('Adjā'ib al-ḳalb, bayān 8) ; 192, 5 (Dhamm al-dunyā, bayān 4) ; IV, 151 (Khawf, shaṭr 2, bayān 5) ; 158 (*ib.*, bayān 7) ; 297 (Maḥabba, bayān 10) ; 284 (bayān 6) ; 410 (Mawt, shaṭr 1, bāb ˙, bayān 1) ;
(3) IV, 456 suiv. (Mawt, shaṭr 1, bāb 8).

sance qui produit un état de perfection qui n'existait pas auparavant, pourvu que la susceptibilité de perfection ne soit pas détruite par des vices et des obstacles antérieurs » (1). Le caractère de cette naissance dépend au plus haut degré des occupations antérieures de l'homme, de même que le rêve reproduit d'une manière ou d'une autre le contenu de l'âme dans l'état de veille : l'homme meurt comme il a vécu. Les pieux le savent, et c'est en vue de leur suprême moment qu'ils s'occupent de pensées pieuses pendant leur vie (2). Pour les gens du monde la mort est une punition, en tant que le seul objet de leur amour, le monde, leur est ôté. En outre, les morsures causées par leurs défauts, dureront des milliers d'années (3).

Par contre, pour celui qui pendant sa vie a aimé Dieu et Lui seulement, le tombeau devient un jardin du paradis et la mort hâte sa rencontre du Bien-Aimé, les liens du monde ayant été coupés (4).

Néanmoins, chaque âme doit entrer dans le feu, qui est pour quelques-uns un purgatoire, et pour d'autres le séjour éternel. Cela dépend de l'état du miroir de l'âme à la mort, où chaque âme est souillée par les impuretés de ce monde, soit totalement, de sorte qu'il n'y a plus de purification possible, soit dans une mesure qui laisse la possibilité d'une purification. Quand elle a été purifiée, Dieu se réfléchit dans le

(1) *Mīzān al-'amal*, p. 203.
(2) *Iḥyā'*, IV, 161 (Khawf, shaṭr 2, bayān 7).
(3) *Iḥyā'*, IV, 454 (Mawt, shaṭr 1, bāb 7, bayān 3); III, 60 (Riyāḍat al-nafs, bayān 7).
(4) *Iḥyā'*, III, 192 *supra* (Dhamm al-dunyā, bayān 4).

miroir et c'est ce que l'on appelle la vision béatifique (1).

Ce qui saute aux yeux, c'est la forme platonicienne de cette représentation, qui semble empruntée au Phédon. Dans ce dialogue, Socrate, avant de vider la coupe léthifère, se prononce sur l'immortalité de l'âme. Il fait une distinction entre l'âme pure (καθαρά) et l'âme souillée, celle-là étant l'âme de ceux qui de leur vivant se sont efforcés de rompre les liens avec le corps, ce qui est la meilleure préparation à la mort et qui a pour conséquence que l'âme ainsi préparée s'unit à ce qui lui est semblable : le divin, l'immortel, le raisonnable. Dans cet état lui échoient la félicité et la libération de l'erreur, de la folie, de la terreur, des désirs bestiaux et des autres maux humains.

Mais quand l'âme se sépare du corps, souillée, impure, esclave des désirs et des plaisirs, elle ne devient pas libre, mais, craignant le domaine de l'invisible, elle ne souhaite que le retour au monde, et c'est sa punition que d'être condamnée à hanter son tombeau, jusqu'à ce qu'elle soit unie de nouveau à quelque corps (2).

Ce n'est pas seulement le sort de l'âme après la mort qui forme le sujet des réflexions de Ghazzālī, c'est aussi la question de savoir quels sont les changements produits dans l'âme par la mort. Voici comment il s'exprime sur cette question :

« Quand l'homme s'est rendu familier avec le *dhikr*, il se sépare de toute autre chose. Or, à la mort, il est

(1) *Iḥyā'*, IV, 281 (Maḥabba, bayān 5) ; cf. aussi *Ma'āridj*, p. 167 suiv.
(2) *Phédon*, 80, 81 ; cf. aussi 83, 107, 108, 113, 114.

séparé de tout ce qui n'est pas Dieu. Dans le tombeau, il ne lui reste ni épouse, ni biens, ni enfant, ni ami (1). Ce qui reste, c'est seulement le *dhikr* (2). Si ce *dhikr* lui est familier, il y trouve son plaisir et il se réjouit que les obstacles qui l'en détournaient aient été éloignés... de sorte qu'il se trouve comme seul avec son Bien-Aimé... Ainsi l'homme, après la mort, trouve son plaisir dans cette familiarité. Puis il est pris sous la protection de Dieu et s'élève de la pensée de la rencontre à la rencontre elle-même » (3). D'autre part, après la mort, le pieux est exempt de la lutte contre les désirs — pensée déjà exprimée par saint Augustin (4).

« Après la mort, il ne reste à l'homme que trois qualités : la pureté du cœur, c'est-à-dire son exemption de toute souillure, sa familiarité avec le *dhikr* et son amour de Dieu..., ces qualités sont celles qui sauvent et qui aident après la mort » (5).

Il n'y a que deux choses qui accompagnent l'homme après la mort et dont le fruit reste dans l'au-delà, à savoir la connaissance et les bonnes œuvres. « Par connaissance j'entends la connaissance de Dieu, de Ses attributs, de Ses actions, de Ses anges, de Ses livres, de Ses envoyés, du royaume de Sa terre et de Ses cieux et de la Loi de Son prophète. Et j'entends par œuvres

(1) Cf. Pascal, *Pensées*, fragment 211 (éd. Brunschvicg, p. 429) : On mourra seul. Il faut donc faire comme si on était seul.

(2) Aussi *Iḥyā'*, III, 64 (Riyaḍāt al-nafs, bayān 8).

(3) *Iḥyā'*, I, 268 (Adhkār, faḍīla 4).

(4) *Iḥyā'*, III, 64 (Riyaḍāt al-nafs, bayān 8) ; IV, 69 (Ṣabr, shaṭr 1, bayān 6) ; Augustinus, *Opera*, VI, 43, quaestio LXX.

(5) *Iḥyā'*, III, 191 (Dhamm al-dunyā, bayān 4) ; cf. 21 ('Adjā'ib al-ḳalb, bayān 9) ; IV, 278 (Maḥabba, bayān 4).

tout ce qu'on fait pour Le servir. Or il peut arriver qu'un savant s'occupe de la science au point qu'elle devienne son plus grand plaisir, de sorte qu'il en négligera le sommeil, la nourriture et le plaisir sexuel. Elle devient ainsi sa joie en ce monde. Quand nous pensons au monde blâmable, nous n'y comprenons nullement la science, car nous soutenons qu'elle est de l'autre monde. Ainsi en est-il du dévot qui se consacre au service de Dieu » (1). De même l'âme, après la mort, ne perd pas l'imagination (2).

On peut résumer les qualités de l'homme qui ne sont pas détruites par la mort sous l'idée de perfection qui, en tant qu'idée, est une qualité divine et par laquelle, par conséquent, l'homme ressemble à Dieu. C'est aussi pour cela qu'elle n'est pas détruite par la mort ; elle est le centre de la foi et de la connaissance, c'est-à-dire de ce qui tend et parvient à rencontrer Dieu (3).

Cette perfection, qui consiste dans la connaissance de Dieu dans le sens que l'on vient de signaler, devient une lumière qui précède les morts et qui se trouve à leur droite. Ils disent : « O, Seigneur, complète pour nous notre lumière (4) », ce qui veut dire que cette connaissance devient un capital qui produit des révélations comme il n'en échoit pas aux vivants » (5).

Ces données nous permettent de conclure que, selon Ghazzālī, la signification de la mort pour les pieux

(1) *Iḥyā'*, III, 191 (Dhamm al-dunyā, bayān 4) ; cf. 248 (Djāh, shaṭr 1, bayān 6).

(2) *Maḍnūn kabīr*, II, 79.

(3) *Iḥyā'*, III, 246 (Djāh, shaṭr 1, bayān 6).

(4) *Sura*, LXVI, 8.

(5) *Iḥyā'*, III, 247 *(ibidem)*.

est celle que, le monde extérieur et le monde intérieur se soustrayant (1) à ses regards, il lui reste sa spiritualité, à savoir sa pureté de cœur, son imagination, sa connaissance et son amour de Dieu.

Nous avons vu (2) quelle est la relation qui existe entre la connaissance et l'amour. Cette relation, si étroite qu'on ne saurait séparer l'une de l'autre, subsiste après la mort, en tant que la félicité est dépendante tantôt de la connaissance, tantôt de l'amour. « Le plus heureux dans l'au-delà est celui dont l'amour pour Dieu est le plus fort. Car l'au-delà signifie le rapprochement de Dieu et le fait d'atteindre la félicité que comporte sa rencontre. Quel bonheur que celui de l'amant qui, après une longue période de désir, va à la rencontre de son aimé et peut enfin le contempler pour toujours, sans obstacle ni trouble, ni fâcheux tiers, ni rival, ni peur de rupture. Ce bonheur dépend exclusivement de la force de l'amour : le plaisir augmente avec l'amour » (3).

Or l'amour dépend de la connaissance « et le pouvoir qu'il exerce sur le cœur, après que celui-ci a été purifié de toutes les occupations et de tous les liens du monde, ressemble à la mise en terre de la graine après que l'ivraie a été arrachée... C'est de cette graine que surgit l'arbre de l'amour et de la connaissance » (4), Ghazzālī pourrait donc également dire que le degré de félicité dans l'au-delà dépend de la connaissance de Dieu et que ce sont les différents degrés de cette

(1) *Kitāb al-arba'īn*, p. 64-5.
(2) *Supra*, p. 35, 148 suiv., 152.
(3) *Iḥyā'*, IV, 284 (Maḥabba, bayān 6).
(4) *Iḥyā'*, IV, 285 (Maḥabba, bayān 6).

connaissance qui donnent lieu à la différenciation des classes de bienheureux (1) : les degrés des mystiques, en ce qui concerne leur connaissance, sont en nombre illimité, car une connaissance complète de l'essence de la majesté de Dieu est impossible : c'est un océan sans rivage ni fond (2).

On ne saurait mieux faire, pour savoir ce que signifie d'après Ghazzālī le changement spirituel produit par la mort, que de lire les quelques pages qui portent comme titre : « Pourquoi la vision dans l'au-delà surpasse la connaissance dans ce monde ». En voici les parties saillantes :

« Les choses qui tombent sous les sens et sous l'intelligence (3) se divisent en deux catégories : ce qui est susceptible d'être représenté, comme les images ou les corps de couleur ou de forme variées des animaux et des plantes individuels ; et, d'autre part, ce qui n'est pas susceptible d'être représenté, comme l'être de Dieu et tout ce qui ne possède pas de corps, comme la connaissance, le pouvoir, la volonté, etc. Quiconque voit un homme, puis ferme les yeux trouvera son image présente dans son imagination comme s'il la regardait. Pourtant, quand il ouvre ses yeux et regarde, il remarque une différence qui n'est pas causée par un manque de concordance entre les deux images, l'une étant égale à l'autre, mais qui consiste dans une clarté plus ou moins forte, l'image que l'on voit possédant une clarté et une netteté plus grandes que celle que l'on se représente. Ceci est comparable à l'image

(1) Voir *supra*, p. 150.
(2) *Iḥyā'*, IV, 25 (Tawba, rukn 2, bayān 2).
(3) *al-mudrakāt*.

d'une personne vue d'abord à l'aube, et ensuite au grand jour. La seule différence entre les deux consistera dans le degré de clarté. Le degré inférieur est donc celui de la représentation ; le degré de perception parfaite est la vision. Celle-ci est le plus haut degré de clarté et elle est appelée vision pour cette raison, et non pas parce qu'elle s'effectue par l'œil. Si Dieu avait créé cette perception de la clarté parfaite, par exemple, dans le front ou dans la poitrine, elle mériterait également le nom de vision ».

« Quand on a compris cela en ce qui regarde les objets formels, il faut savoir que les objets de connaissance qui n'ont pas de forme sous laquelle on pourrait se les représenter sont de deux degrés en ce qui concerne la connaissance et la perception intellectuelle. L'un est la perfection de l'autre et la différence entre les deux au point de vue de netteté et clarté est comparable à la différence entre les choses qu'on se représente et celles qu'on voit. C'est pourquoi le degré supérieur, en comparaison du degré inférieur, s'appelle contemplation, éternité, vision. Cette appellation correspond à la réalité, car la vision s'appelle vision, parce qu'elle comporte le plus grand degré de clarté. Et comme, selon la règle instituée par Dieu, une parfaite clarté de vision devient impossible lorsque l'on ferme les paupières, celles-ci constituant un écran entre la vue et ses objets, il est alors indispensable d'ôter l'écran pour obtenir la vision, car autrement la perception ne serait qu'une représentation. Ainsi, d'après la règle de Dieu, l'âme, tant qu'elle reste voilée par l'obstacle qu'est le corps, par les exigences des désirs et par ses attributs humains, ne parvient pas à la contemplation et à la vision des choses qui sont l'objet

de la connaissance et qui échappent à l'imagination. Bien mieux, cette vie s'interpose nécessairement comme un voile entre l'âme et ces choses, comme les paupières sont un voile qui empêche la vision physique. Quand le voile a été soulevé par la mort, l'âme reste souillée par les impuretés du monde et n'en est pas entièrement délivrée. Mais il y a différents degrés ». Enfin, quand la surface du miroir a été purifiée, la Réalité s'y réfléchit « d'une manière qui est supérieure à celle de la connaissance d'ici-bas autant que l'image réfléchie dans un miroir matériel est supérieure à l'image qui existe dans l'imagination ».

« Cette contemplation et cette réflexion s'appellent vision. Cette vision est réelle, à condition qu'on ne se représente pas sa perfection comme un substrat matérialisé et par une forme, une direction (1) ou un lieu. Car le Seigneur des seigneurs est bien au-dessus de tout cela. Mais tu Le verras dans l'au-delà comme tu L'as connu dans ce monde d'une connaissance réelle, parfaite, sans représentation ni supposition de forme ou d'image ».

« Je veux donc dire que la connaissance que tu auras acquise en ce monde sera perfectionnée jusqu'à atteindre le comble de la clarté et de la netteté. Ainsi la connaissance se changera en contemplation. La différence entre la connaissance dans ce monde et la contemplation dans l'au-delà consiste exclusivement dans l'accroissement de clarté et de netteté... Et, comme on ne saurait établir ni forme ni direction dans la connaissance de Dieu, ainsi il n'y a ni direction ni forme quand il s'agit de l'accomplissement de cette connais-

(1) *Djiha.*

sance elle-même et de son élévation au plus haut degré de clarté, parce que la seule différence qui soit entre les deux réside dans l'accroissement de clarté... »

« C'est pour cette raison que le degré de la contemplation n'échoit qu'à ceux qui ont possédé la connaissance dans ce monde. Car celle-ci est la graine qui, dans l'au-delà, se change en contemplation...

Et de même qu'il y a dans la connaissance des degrés divers, il y a aussi des degrés divers dans la clarté (*tadjallī*). La différence entre la clarté et la connaissance est de même ordre que celle qui existe entre la plante et la graine. Car il est inévitable que la connaissance varie en mesure, en beauté et en force. Qui n'a pas connu Dieu dans ce monde, ne Le verra point dans l'au-delà et qui n'a pas trouvé le plaisir de la connaissance dans ce monde, ne trouvera pas le plaisir de la contemplation dans l'au-delà (1)... Mais le plaisir sera doublé par le soulèvement du voile, de même que le plaisir de l'amant est doublé lorsqu'il voit son Bien-Aimé en réalité au lieu de ne le voir qu'en imagination » (2).

On voit bien que la correspondance entre la connaissance d'ici-bas et la contemplation dans l'au-delà est apparentée à la relation que la théologie chrétienne, en suivant la terminologie de saint Paul, a établie entre la foi et la vue (*fides et species*). Nous avons vu que la « vue » est représentée dans la théologie musulmane par le terme *mushāhada* (3) et que cette vue

(1) *Iḥyā'*, IV, 280 suiv. (Maḥabba, bayān 5).

(2) Cf. saint Augustin, *Epistola* XCII : In tantum ergo videbimus, in quantum similes ei erimus... Et tanto efficimur similiores illi, quanto magis in ejus cognitione et caritate proficimus.

(3) *Supra*, p. 187.

est apparentée à la lumière. Ici aussi, il y a correspondance étroite entre les représentations musulmanes et celles de la théologie chrétienne qui fait usage du terme de *lumen gloriae*, terme d'ensemble qui désigne les hautes fonctions propres aux bienheureux, fonctions qui trouvent leur apogée dans la vision béatifique (1).

Ghazzālī ne nie pas la réalité du purgatoire, de l'enfer ou du paradis. Mais il semble permis de supposer que plusieurs représentations de la théologie orthodoxe, dans son opinion, admettent une interprétation, non pas allégorique, mais « selon l'idée » (2).

Ce qui est certain, c'est qu'enfer et paradis sont devenus pour les mystiques des désignations d'états exprimant la séparation de Dieu ou l'union avec Lui. « Ce que nous craignons, ce n'est pas le feu de l'enfer, et ce que nous espérons, ce ne sont pas les houris ; nous ne cherchons que la rencontre de Dieu et nous ne craignons que d'en être séparés... Car le feu de la séparation est le feu brûlant de Dieu, qui a affaire aux esprits, tandis que le feu de l'enfer n'a affaire qu'aux corps, et la douleur corporelle est de moindre importance que la douleur spirituelle » (3).

On sait que la théologie chrétienne est allée plus loin par la pensée que l'essentiel de l'enfer est précisément l'éloignement de Dieu : *alienatio a vita Dei* (4).

(1) Voir *Dictionnaire de théologie catholique*, VII, col. 2369 et 2376.

(2) Voir *supra*, p. 97 suiv.

(3) *Iḥyā'*, IV, 23 (Tawba, rukn 2, bayān 2) ; cf. 146, 1 ; 280, 13 ; cf. aussi *Iḥyā'*, III, 169 (Maḥabba, bayān 4) ; IV, 12 (Tawba, rukn 1, bayān 4), 23, 28 (Tawba, rukn 2, bayān 2), 236 (Tawḥīd, shaṭr 2), 282 (Maḥabba, bayān 5), 338 (Nīya, bāb 1, bayān 5), 278 (Ghaḍab, bayān 16).

(4) Augustinus, *Opera*, VI, 175.

CONCLUSION

Arrivés à la fin de nos recherches sur la pensée de Ghazzālī tentons de nous rendre compte de la place qu'il occupe par rapport aux trois grands systèmes dont il a subi l'influence.

En premier lieu, Ghazzālī est musulman : il est musulman dans son idée de Dieu, qui est un Dieu de prédestination et de volonté, un Dieu créateur ; il est musulman dans son attitude personnelle très dévote et très zélée.

Mais il a combattu de toute sa force l'intellectualisme et le rationalisme, qui étaient devenus des facteurs de premier ordre dans le monde musulman depuis al-Ash'arī ; il a également combattu le légalisme dont l'influence toujours grandissante menaçait d'étouffer la vie religieuse.

Quant au platonisme et au christianisme, leur influence fut telle, qu'on ne saurait se figurer Ghazzālī sans elle, soit comme théologien, comme penseur ou comme mystique.

Peut-être pourrait-on soutenir que, comme théologien, Ghazzālī est musulman ; comme penseur et homme de science, néo-platonicien et, comme moraliste et mystique, chrétien.

Nous avons eu l'occasion, au cours de nos recher-

ches, de faire attention au parallélisme entre la pensée ghazzalienne et le platonisme de diverses époques. Il ne sera pas déplacé d'énumérer ici ces traits épars, afin d'obtenir un coup d'œil d'ensemble : le monisme extrémiste, qui évoque le souvenir du ἕν de Plotin — Dieu comme la suprême beauté — les idées platoniciennes ou bien plotiniennes — le dualisme du monde — le retour de l'esprit vers son origine — la cosmologie : l'homme microcosme, le cosmos anthropomorphe — la mystique et la cosmologie — la connaissance comme souvenir, l'âme égarée dans le monde, emprisonnée et hantée par la nostalgie de sa patrie (ἔρως) et enfin la purification de l'âme comme préparation à la mort et à l'au-delà.

En ce qui concerne l'attitude de Ghazzālī en face du christianisme, le premier fait qui saute aux yeux est l'absence de toute christologie qui se manifeste en premier lieu par l'absence de la personne du Sauveur. La comparaison sur ce point de Ghazzālī avec les grands mystiques chrétiens du Moyen-âge en fera sentir tout le poids. A son tour elle implique l'absence de la sotériologie entière. Et, en troisième lieu, elle n'a pas manqué d'affecter l'image de Dieu, comme nous l'avons vu dans quelques traits caractéristiques, notamment dans la manière dont Ghazzālī s'est exprimé sur l'amour de Dieu, qui chez lui est resté une idée tronquée. Mais son attitude morale tout comme celle d'Ibn'Arabī, est d'un caractère chrétien (1). Il y a de plus quelques traits spéciaux chez Ghazzālī, qui montrent une ressemblance frappante avec l'attitude de Jésus-Christ, à savoir : son attitude à l'égard du légalisme et l'élévation de la morale à un altruisme

(1) Cf. Asín Palacios, *El islam cristianizado.*

absolu. Tout comme Jésus-Christ protestait contre le joug imposé par la loi à la religion, contre l'ascendant pris par le légalisme sur la religion, au point de lui ôter sa spontanéité, contre l'hypocrisie et le pédantisme qui étaient devenus des traits caractéristiques des « Pharisiens et des scribes », bref contre la substitution du code civil au sentiment religieux et moral, ainsi Ghazzālī n'a laissé échapper aucune occasion pour faire entendre ses protestations contre ces maux qui s'étaient répandus dans l'islam comme autrefois dans le judaïsme. Le plan même de l'*Iḥyā'*, qui ne tient compte que des devoirs cultuels et remplace les autres chapitres de la loi par un exposé des devoirs sociaux et moraux, pour aboutir à l'amour de Dieu — ce plan même est un indice significatif de la pensée réformatrice de Ghazzālī. Et enfin, comme l'évangile remplace la morale courante par un altruisme presque surhumain culminant dans le coup de foudre « aimez vos ennemis », ainsi Ghazzālī a prêché l'altruisme qui tend la joue gauche à celui qui frappe la droite (1).

C'est chez Ghazzālī que la morale chrétienne et celle de l'islam se rencontrent le plus.

En dernier lieu, en ce qui regarde le « monde » et la renonciation, la position de Ghazzālī n'est pas, en général, différente de celle du Nouveau Testament et du néo-platonisme. L'œuvre capitale de M. Asín Palacios a répandu sur cette question toute la lumière désirable. La seule question qui ne puisse encore être tranchée est de savoir par quelles voies ces connaissances sont parvenues à Ghazzālī.

(1) Cf. *Iḥyā'*, III, 153, 25-27 ; 155, 157, 158 ; IV, 66, 5-7 ; *Arba'In*, p. 86, 6 suiv. ; *Mīzān al-'amal*, p. 57.

OUVRAGES CITÉS

Saint Augustin, *Opera*, édition des Bénédictins (Anvers, 1700. 12 tomes).

E. Gilson. *La philosophie de saint Bonaventure, Paris*, 1924. *Le Thomisme. Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1929.

Al-Ghazzālī, *Kitāb al-arbaʿīn*, Le Caire, 1328. — *Al-Durra al-fākhira*, éd. et trad. L. Gautier, Genève, 1878. — *Djawāhir al-Ḳur'ān*, Le Caire, 1329. — *Fātiḥat al-ʿulūm*, Le Caire, 1322. — *Iḥyā' ʿulūm al-dīn*, Le Caire, 1302. — *Al-Iḳtisād fi'l-iʿtiḳād*, Le Caire, 1327. — *Al-Imlā'*, à la marge de *Itḥāf al-sāda* de al-Murtaḍā. — *Maʿāridj al-ḳuds*, Le Caire, 1340. — *Al-Maḍnūn al-kabīr*, à la marge de *al-Insān al-kāmil* de ʿAbd al-Karīm al-Djīlānī, Le Caire, 1328. — *Al-Maḍnūn al-ṣaghīr*, à la marge du même ouvrage. — *Al-Maḳṣad al-asnā*, Le Caire, 1324. — *Mishkāt al-Anwār*, Le Caire, 1322. — *Mīzān al-ʿAmal*, Le Caire, 1328. — *Al-Munḳidh min al-Ḍalāl*, Le Caire, s. d. — *Tahāfut al-falāsifa*, éd. Bouyges, Beyrouth, 1927.

J. Obermann, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazālīs*, Vienne, 1921.

M. Asín Palacios, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, Madrid, 1924-25.

Pascal, *Pensées et opuscules*, éd. Léon Brunschvicg, Paris (Hachette).

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS I

CHAPITRE PREMIER. — Dieu 1

CHAPITRE II. — L'Homme 39

CHAPITRE III. — Cosmologie et Mystique 79

CHAPITRE IV. — Foi et Certitude 103

CHAPITRE V. — Ascèse et Mystique 127

CHAPITRE VI. — Les Mystiques, les Anges, les Bienheureux les Hiérarchies Terrestre et Céleste 153

CHAPITRE VII. — La Mort et la Vie Future 177

CONCLUSION 199

OUVRAGES CITÉS 203